SEMINARIO FOUCAULT

40 AÑOS DESPUÉS

Nacimiento de la biopolítica, perspectivas, proyecciones y aplicaciones en educación.

UNIVERSIDAD DE LOS LAGOS
DEPARTAMENTO DE HUMANIDADES Y ARTE

ESCUELA DE PEDAGOGÍA
UNIVERSIDAD DE LOS LAGOS

UNIVERSIDAD DE LOS LAGOS
Departamento de Gobierno y Gestión Pública

ACTAS SEMINARIO
FOUCAULT 40 AÑOS DESPUÉS: NACIMIENTO DE LA BIOPOLÍTICA, PERSPECTIVAS, PROYECCIONES Y APLICACIONES EN EDUCACIÓN.
(Octubre 2024)

Grupo de investigación interdisciplinar en gubernamentalidad, estéticas y educación (GRIGEE)

Coordinadores.

Juan Alegría Licuime
Zunilda Verónica Hernández Rosas
Andrés Sepúlveda Garcés

UNIVERSIDAD DE LOS LAGOS
DEPARTAMENTO DE HUMANIDADES Y ARTE

ESCUELA DE PEDAGOGÍA
UNIVERSIDAD DE LOS LAGOS

UNIVERSIDAD DE LOS LAGOS
Departamento de Gobierno y Gestión Pública

FOUCAULT 40
WORLD CONGRESS
FOUCAULT: 40 YEARS AFTER
PUERTO MONTT
SEMINARIO
FOUCAULT 40 AÑOS DESPUÉS:
NACIMIENTO DE LA BIOPOLÍTICA,
PERSPECTIVAS, PROYECCIONES
Y APLICACIONES EN EDUCACIÓN
Jueves 27 de junio 10: 00 a 13:00 horas
Viernes 28 de junio de 10: 00 a 13:00 horas
Auditorio, Serena #77
Universidad de Los Lagos
Campus Puerto Montt
UNIVERSIDAD DE LOS LAGOS
DIRECCIÓN GENERAL DE
VINCULACIÓN CON EL MEDIO
SUBDIRECCIÓN DE ARTE,
CULTURA Y PATRIMONIO
CARRERA DE PEDAGOGÍA
EN ARTES VISUALES
5 AÑOS AVANZADA
www.ulagos.cl
Ministerio de Educación
Gobierno de Chile
Esta actividad es financiada
por el proyecto FSR UL A2295
del Ministerio de Educación de Chile
ESCUELA DE PEDAGOGÍA
UNIVERSIDAD DE LOS LAGOS

Actas seminario Foucault 40 años después: nacimiento de la biopolítica, perspectivas, proyecciones y aplicaciones en educación

Coordinadores
Juan Alegría Licuime
Zunilda Verónica Hernández Rosas
Andrés Sepúlveda Garcés

ISBN: 978-956-423-854-8

Puerto Montt / Chile, 2025

Diagramación eBook
Estrofas del Sur SpA
estrofasdelsur.cl
contacto@estrofasdelsur.cl

Dedicado a las niños y niñas de Palestina que han sido asesinados bajo la lógica del necropoder y la normalidad mortífera de la guerra.

Presentación de las Actas

Tenemos el honor de presentar las **Actas del Seminario "Foucault 40 Años Después: Nacimiento de la Biopolítica, Perspectivas, Proyecciones y Aplicaciones en Educación"**, un volumen que recoge un conjunto de reflexiones críticas y análisis profundos generados en el marco de nuestro encuentro académico de junio de 2024.

Este compilado se erige como un tributo y una actualización de la obra de **Michel Foucault**, específicamente a la luz de los conceptos de **biopolítica** y **gubernamentalidad**, cuyo legado teórico sigue siendo fundamental para interrogar la constitución histórica de nuestro presente.

El propósito central de esta publicación es doble:

Explorar las derivaciones de la biopolítica: Profundizar en cómo las tecnologías de poder, centradas en la gestión de la vida de las poblaciones, se han ramificado en diversos campos sociales y políticos.

Aplicación crítica en educación: Analizar las **aplicaciones, proyecciones y resonancias** de los análisis foucaultianos en el ámbito pedagógico. Esto incluye la revisión de los **dispositivos pedagógicos**, la producción de subjetividades normalizadas y el entrelazamiento entre saber, poder y verdad que opera al interior de las instituciones educativas.

Los trabajos aquí reunidos demuestran la potencia del método arqueológico-genealógico para abordar problemas contemporáneos. Desde el análisis de las **políticas migratorias** y el racismo biopolítico, ejemplificado en el impactante caso de Joane Florvil, hasta la comprensión de la **gubernamentalidad neoliberal** y las transformaciones en la subjetividad. Cada artículo ofrece una perspectiva única sobre cómo el poder se ejerce de manera capilar, microfísica y productiva.

Invitamos a la comunidad académica, investigadores, docentes y estudiantes a adentrarse en esta colección de trabajos que no solo reactivan el debate sobre la vigencia del pensamiento de Foucault, sino que también estimulan una **sospecha radical** sobre las categorías que naturalizan nuestras prácticas, impulsando una reflexión crítica y necesaria sobre la vida, el poder y la educación en la sociedad contemporánea.

Sobre cómo se cuenta y no cuenta la vida de Joane Florvil
Biopolítica y migración en Chile

Dra. Fedra Sonia Cuestas
Departamento de Ciencias Sociales
Universidad de Los Lagos

Resumen: El presente texto se toma del caso de Joane Florvil, una mujer migrante en Chile, para interrogar el lugar asignado a las y los migrantes por la segregación que la biopolítica establece al interior de la sociedad. Se concluye que ellas y ellos forman parte de la fracción de la sociedad que es objeto de un marginalismo político generado por el racismo biopolítico.

Palabras Claves: migrantes, población, relaciones de poder, abandono, biopolítica.

¿Porque nadie es Joane Florvil?

Nadie quiere ser el blanco de su propio destino
Nadie va a querer
Levantarse todos los días
Con las cicatrices del mundo en la frente
Te mataron Joane Florvil
Todos los días
En todas partes
Cuando te mataron en África
Dijeron que era por costumbre
Cuando te mataron en Estados Unidos
Dijeron que era por autodefensa
Cuando te mataron en Chile
Dijeron que es por ser una mala madre

Jean Jacques Pierre-Paul
Extracto de un poema del médico y escritor migrante haitiano

¿Qué sucedió con Joane Florvil? ¿Por qué la mataron? O, mejor dicho, podríamos preguntarnos: ¿Por qué la dejaron morir?

¿Por qué nadie quiere ser Joane Florvil? o ¿por qué todas las Joane Florvil son nadie?

Joane Florvil fue una mujer, que sus cercanos describen como alegre y llena de vida. Es posible etiquetarla como migrante, haitiana, negra, pobre... Era la madre de 2

niños y una niña nacida en Chile. Murió a los 28 años, en este país, el 30 de septiembre de 2017. Un mes antes, fue detenida estando acusada de haber "abandonado" a su hija en una oficina municipal de la comuna de Lo Prado.

Acude a esa oficina necesitando denunciar un robo para recuperar la documentación de su familia. Sin embargo, paradójicamente, quien termina siendo denunciada es ella. Su crimen fue no hacerse entender por quienes no dieron interés a escucharla. A causa de ello, solicita la ayuda de un guardia (lo que en Haití es frecuente), para que cuide un ratito a su hija, a fin de buscar un traductor. Lo que dijo en lengua creole y algo de castellano, solo fue "nada" para él, quien solo escuchó sus propios prejuicios.

Una suma de arbitrariedades hizo que Wildiana, la niña de tan solo un mes y medio quedara bajo custodia del SENAME durante 2 meses, aunque su madre nunca pensó abandonarla. Tanto ella, como su padre y otros familiares, siempre se habían ocupado de cuidarla y querían seguir haciéndolo. Pero la ausencia de los documentos que registran los nombres, nacimientos, cuidados médicos prestados por el consultorio, etc. dificultaron los trámites exigidos para la recuperación de la niña.

Joane fue detenida y mostrada esposada con las manos atrás por los medios de comunicación. Más tarde, esa noche, fue trasladada de urgencia desde una comisaría a la Posta Central por una descompensación que terminó por causarle una muerte rodeada de circunstancias nunca bien aclaradas. Su funeral se realizó en mayo, luego de que su cuerpo permaneciera 7 meses en el Servicio Médico Legal.

Podemos nombrar muchos otros casos de vidas dejadas morir a causa del racismo: Rebeka Pierre, Joseph Henry, Monise Joseph, Wislande Jean… A ello puedo agregar que, el cuerpo de un hombre haitiano lleva más de un año y medio en el Servicio Médico Legal de Valdivia… Eso se refiere solamente a migrantes haitianos. ¿Cuántos otros migrantes no cuentan?

Todas y todos, ellas y ellos, son las vidas infames que solo cuentan en registros oficiales luego de algún mal encuentro al interior de relaciones de poder, vidas que si se cuentan es a través de la palabra de quien ostenta un poder, vidas dejadas morir por el biopoder, vidas olvidadas, el *homo sacer* que puede ser muerto impunemente y no puede ser sacrificado (Agamben, 1997). Sin importar la lengua que los nombra, sus identidades son desconocidas. Sin importar la lengua que emplean, sus palabras no son escuchadas.

La palabra silenciada, la palabra desvalorizada, la palabra desfigurada por un poder que la atrapa y excluye, atrae el interés de Foucault. Por ese motivo, encontrará diversas maneras de indagar sobre ellas: la buscará leyendo entrelíneas en los archivos, la escuchará realizando encuestas en la prisión. El trabajo en los archivos, así como la experiencia del GIP, hacen parte de una decisión de Foucault (2001, 1982,

1973) de recuperar discursos cuya circulación queda excluida por un poder que toma la palabra de quienes margina.

El estudio de los archivos lleva a Foucault a decidir hacer públicos textos que reviven palabras, que sin su intervención hubieran quedado casi inaudibles, o más bien su circulación hubiera quedado limitada a esferas donde solo fueron consideradas en la medida de su discrepancia respecto a la norma (Ejemplo: Pierre Rivière (Foucault, 1973), Herculine Barbin (Foucault, 2001)). Si Foucault no se hubiera interesado, por ejemplo, en las memorias de Pierre Rivière (a las cuales dedicó un seminario, una publicación y una película); el discurso de este joven parricida no podría haber discurrido fuera del discurso médico-jurídico. En las notas publicadas al finalizar la restitución de los archivos recogidos en el texto sobre Pierre Rivière, Peter y Favret, reflexionan sobre las voces escuchadas luego de finalizar el antiguo régimen.

Señalan que, bajo el Antiguo Régimen, el campesino o el indígena después de la conquista colonial, eran reconocidos en el lugar de la sujeción absoluta, para pasar posteriormente a ser nada o nadie. Sobre ellos dicen que son definidos como el negativo del dominante. Este último es "notable" en una escala de valores que entiende a la humanidad en referencia a lo que él es. Pero no hay antónimo de "notable", entonces el otro es el que no puede ser nombrado.

Estos autores cuentan que la palabra del campesino (y yo añadiría hoy la del extranjero, la de quien pertenece a pueblos originarios, la del pobre, etc.) solo aparece en los archivos expresada por un discurso que ostenta un poder sobre ellos. La palabra del otro no es considerada, no es contada como palabra humana. La proclamada igualdad entre los hombres, deja afuera a quienes reflejan una cara de lo humano que no es deseable de reconocer en sí mismo. Un discurso racista usado como arma del poder (proveniente de jueces, médicos, etc.), hace del otro un ser salvaje, privado de razón. Cuando su voz es alzada, es nuevamente descalificada y sumida en silencio.

Vemos aquí dos formas de sustraer poder, la primera es tomar la palabra del otro: hablar por él, decir que Joane abandonó a su hija. La segunda es descalificar: nombrarla con calificativos que deshumanizan. Mala madre, detenida por un delito, etc.

Nadie intentó escuchar a Joane Florvil, el Estado dijo de ella que abandonó a su hija y la calificaron de inhabilidad parental: mala madre.

En un artículo de 1977, denominado "*La vie des hommes infâmes*" Foucault (2001) se refiere a vidas que parecieran que no han existido, que sí alguna huella de ellas ha quedado es a partir de un choque con un poder que quiere aniquilarlas. Distingue las vidas infames de una falsa infamia, de la cual gozan hombres que por razones inversas a las que deberían hacer una vida grandiosa, hicieron igualmente sus vidas gloriosas. Foucault considera que, en esos casos, la infamia no es más que una modalidad de la fama. En cambio, los hombres cuya memoria se restringe a algunas palabras

destinadas a hacer sus vidas indignas, son verdaderamente infames: sin fama. La infamia se refiere a quienes no poseen ningún tipo de gloria, cuya vida ínfima no se dice.

Antaño la confesión obligaba a poner en palabras, regularmente, los deseos y mínimas faltas de cada día, para borrarlas y dejarlas bajo secreto. Pero posteriormente un nuevo funcionamiento aparece: el mecanismo de perdón es cambiado por un mecanismo de registro. El objetivo no se modifica, las mínimas irregularidades sin importancia debían ser llevadas al discurso. Pero la diferencia radica en que las palabras vertidas en un confesionario no perduran fuera del secreto. Por el contrario, el discurso escrito que recoge lo que distintas instancias de poder dicen sobre hombres comunes, no se puede borrar. Los nuevos mecanismos de poder hacen de lo anodino algo descriptible, comenzando a hablar sobre vidas que hasta ese entonces habían sido consideradas insignificantes, de este modo las "vidas infames" comienzan a ser investidas por un poder que las registra. El registro de lo ínfimo, lo que no se dice, hace aparecer lo infame, lo que no merece gloria. La historia que antes solo era reservada para lo extraordinario comienza a considerar lo cotidiano.

El registro, que pudo convertirse en privilegio para quienes nunca habían tenido acceso a dejar algún tipo de huella; al ser utilizado por los procesos disciplinarios se transforma en un medio de control y un método de dominación.

Pero los textos que dan existencia a las vidas infames hacen de esa existencia una especie de ficción. Nada sabemos de lo que ellas han sido en realidad, solo nos llega lo que de ellas "ha sido dicho". Al mismo tiempo, eso que se dice sobre ellas es lo que les da existencia, las incluye en un discurso clasificatorio, en los registros, en las trampas del poder.

Las relaciones de poder pueden servirse de las relaciones de comunicación para dotar de nombres que constituyen hombres infames. Sus voces no requieren ser calladas, ya que han sido descalificadas junto con quienes las portan. Los hombres infames son denominados anormales, enfermos, criminales, ***inhábiles***, etc. Estos "nombres" quedan guardados en un registro que los inscribe en una historia infame. Se trata de sujetos anónimos calificados negativamente, para ser incluidos en un discurso que, al desacreditar, somete y margina.

Podemos entender la aparición de vidas infames en los registros, como el modelo sobre el cual se asentará la regulación de la población que se comienza a implementar. Las vidas infames son vidas anónimas que intentan resistirse a ser sometidas a normas. Vidas existentes entre el pueblo. Vidas hechas pura existencia, que perduran si un poder las hace vivir. Vidas que hacen parte del control y la regulación de la población. Existencias pretéritas sometidas a una descualificación política que vacía sus identidades para convertirlas en pura existencia. Existencias biológicas, controladas, reguladas, registradas; sin existencia social.

En 1977-1978 Foucault dicta un curso en el Collège de France denominado "*Sécurité, territoire, population*" (Foucault, 2004), allí propone una distinción relativamente ficticia que permite caracterizar diferentes modos de funcionamiento del sistema legal. Habría un modelo antiguo (definido por prohibiciones y castigos), uno moderno (definido por prohibiciones, castigos y un sistema de vigilancia y corrección, apuntalado por las disciplinas), y otro contemporáneo (definido por prohibiciones, castigos, un sistema de vigilancia y corrección organizado en base a dispositivos de seguridad). Entre estos sistemas no hay modificaciones sustanciales, pero ellos son implementados de maneras divergentes. La clasificación según un orden histórico no es totalmente acorde a la realidad, dado que las modalidades más antiguas comprenden prácticas que caracterizan a las más modernas; así como en las modalidades más modernas no están ausentes prácticas correspondientes a las anteriores. No se trata de distinguir etapas con técnicas que se suceden unas a otras, sino de diferenciar modelos en los cuales las técnicas se organizan, priorizan y perfeccionan según articulaciones diferentes.

En los dispositivos de seguridad las multiplicidades (los grupos de individuos, las series que con ellos se conforman), van a ser tomados como un instrumento para alcanzar un objetivo, que es la población.

La palabra población no es nueva, pero anteriormente su sentido se refería al movimiento de repoblación ocurrido en un territorio devenido desierto luego de una gran catástrofe como la guerra o una epidemia. A partir del siglo XVIII, este sentido vinculado a la muerte va a cambiar. La población deja de ser entendida a partir de la relación entre el soberano y quienes pueblan su territorio, para convertirse en un conjunto de elementos descriptible en base a constantes y regularidades (que involucran hasta sus accidentes), un hecho natural que depende de una serie de variables (clima, hábitat, costumbres, distribución de los ingresos, etc.) modificables artificialmente. La vida de los hombres se ensambla entonces desde la determinación biológica de su especie. La noción de población recubre a la de pueblo, pero creando un corte en su interior. El pueblo aparece como el que resiste a la regulación ejercida sobre la población. En este modelo, la población se vuelve un nuevo sujeto político colectivo.

Foucault distingue el ejercicio de la soberanía por estar posado sobre los límites de un territorio; de las disciplinas que se ejercen sobre el cuerpo de los individuos; y de la seguridad que se ejerce sobre el conjunto de una población. En los tres casos, se realiza una repartición particular del espacio.

En la soberanía la división binaria de la multiplicidad de sujetos, se traducía en el espacio. La ciudad circundada por un muro encerraba espacios de inclusión o de exclusión.

La disciplina, en cambio, reparte la multiplicidad en espacios individuales, que permiten el control, la clasificación y la discriminación. La disciplina cierra y reglamenta espacios, impide la circulación, a fin no dejar escapar el menor detalle a su propio arbitrio.

Por el contrario, la libertad de circulación es indispensable en los dispositivos de seguridad. Aquí se trata de *laisser faire*, pero actuar sobre el medio natural. La seguridad, por su parte, trabaja con hechos naturales; intentando maximizar los elementos positivos y minimizar los riesgos. Estos hechos materiales son abordados como cantidades que dan índices de probabilidades. Lo que caracteriza a los mecanismos de seguridad es la gestión de series (x número de habitantes, x número de enfermos, x número de pobres, etc.), con el objetivo de realizar estimaciones sobre el futuro. En el dispositivo de seguridad, se denomina medio, al espacio en el cual interactúan y se desarrollan las series de elementos aleatorios. La seguridad es una técnica política que actúa sobre el medio.

Las minorías dejan de ser objeto de preocupación para el poder, ya que no es sobre ellas que este actúa, sino sobre el medio. Ya no hay una intensificación del control sobre las prácticas minoritarias, ni se establecen políticas discriminatorias dirigidas a reprimirlas; las minorías son discriminadas **por falta de interés** (en ambos sentidos del término: atención, cuidado, preocupación y utilidad, beneficio, ganancia).

El vínculo entre el sujeto y el poder se realiza en la forma de un "abandono", que establece la nueva modalidad que adquiere una exclusión inclusiva. ¿Quién fue abandonada: Wildiana, Joane, ¿o todas las Joane Florvil? ¿Quién ejerció el abandono que deja morir?

El impulso dado a la utilización del registro, su agenciamiento por parte del Estado en tanto instrumento del poder, conduce a una segregación entre vidas que son contadas y vidas que no cuentan. Hay vidas que quedan fuera del poder de controlar y prolongar la vida. Estas últimas, no consideradas por el biopoder, son vidas por eliminar, o más bien a dejar morir. Se trata de aquellas vidas que no son útiles, vidas objeto del marginalismo político del Estado moderno.

La marginalidad de la biopolítica no consiste en acciones de segregación material, ni de catalogación descalificante. Se trata de vidas desprovistas de interés para el Estado. Estas vidas no son contadas. Sus historias no son relatadas, su valor no queda inscrito en ninguna serie, su nombre no es registrado.

Los documentos de una mujer, inmigrante, negra, no interesan para el Estado. Por ello para nadie cuenta su demanda de recuperarlos. No tenerlos lleva a que su vida, inexistente para un Estado que no la cuenta, no pueda ser despedida, ni recordada durante el duelo. No tenerlos permite que su identidad pueda ser usurpada llamándola enferma, anormal, presidiaria, inhábil, ignorante, mala madre, **inhumana**.

No tenerlos lleva a que su hija sea alejada por la OPD de una familia que la quiere, violando todos los derechos que deberían garantizar.

El poder disciplinario incluye nombrando y registrando. Nombra, clasifica y detalla la cotidianeidad de las vidas infames para darles un lugar subordinado en la sociedad. El biopoder no necesita nombrar, no requiere identificar, no requiere calificar; descalifica en función de intereses del Estado. El biopoder cuenta sin relatar. Las vidas son contadas, enumeradas en tanto elementos de la población. Entonces, **los migrantes** son solo población para contar, para descalificar. Por ejemplo: delincuentes que ponen en riesgo la seguridad de aquellos que se quiere hacer vivir. Son la parte de la población que es posible dejar morir deportándolos a países donde no podrían subsistir, asesinando gracias a la ley del gatillo fácil, etc.

El biopoder marginaliza a toda mujer y todo hombre en tanto sean tomados como vida en sí misma, posible de dejar extinguir cuando no revisten la utilidad esperada. Es por ello que Foucault habla de individuos que son objeto de una "integración marginalista" (2001: 1639) en función de su utilidad para el Estado.

Referencias

Agamben, G. (1977). Homo sacer. Le pouvoir souverain et la vie nue. Éditions du Seuil.

Foucault, M. (2004). Sécurité, territoire, population. Cours au collège de France 1977– 1978. Gallimard.

Foucault, M. (2001). Dits et écrits I et II. Gallimard.

Foucault, M. et Farge, A. (1982) Le désordre des familles. Lettres de cachet des Archives de la Bastille. Éditions Gallimard Julliard.

Foucault, M. (1973). Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma sœur et mon frère, Paris, Gallimard, 1973.

Jean Jaques Peirre-Paul (2 octubre 2017). ¿Porque nadie es Joane Florvil? https://razacomica.cl/sitio/2017/10/02/por-que-nadie-es-joane-florvil-un-poema-de-jean-jacques-pierre-paul/

La vigencia de la arqueología del saber a 40 años de la muerte de Michel Foucault: proyecciones, desafíos y perspectivas.

Dr. Juan Alegría Licuime
Departamento Humanidades y Arte
Universidad de Los Lagos

Resumen: El siguiente trabajo conmemora los 40 años del fallecimiento de Michel Foucault, ocurrido el 25 de junio 1984. Ha sido reconocido como uno de los filósofos más influyentes de las últimas décadas, contribuyendo con su quehacer teórico al desarrollo de las humanidades, las ciencias sociales, los estudios interdisciplinarios, etc. La obra del filósofo ha sido decisiva para comprender nuestro presente y problematizar nuestro devenir. En lo particular, este trabajo se centra en su primera etapa arqueológica, proponiendo como hipótesis de trabajo que la radicalidad del pensamiento foucaultiano se debe a lo disruptivo de las categorías que encontramos en dicha etapa, como la propia idea de discontinuidad que marca una ruptura con la concepción tradicional de la historia, el progreso y la propia consciencia.

Palabras claves: arqueología, discontinuidad, enunciado, saber.

Introducción

La producción filosófica de Foucault ha contribuido en las últimas décadas a la valoración de esta disciplina, permitiendo acercamientos desde diferentes espacios y campos al ejercicio reflexivo. Sus publicaciones han influenciado el desarrollo de los estudios culturales; la reformulación del concepto de historia; la crítica a las filosofías del sujeto; el posicionamiento del cuerpo como sitio de lucha política; la deconstrucción de la concepción tradicional del poder; la valoración de la discontinuidad, etc. Además, sus ideas han sido determinante en la articulación del concepto de "biopolítica", modalidad de poder que surge a fines del siglo XVIII y principios del siglo XIX, que tiene como objetivo no solamente gobernar a los individuos con procedimientos disciplinarios, sino que tal gobernanza se materializa a través del gobierno de las poblaciones, con la ayuda de complejos dispositivos de poder y seguridad. Biopolítica que Esposito (2006) define como un desenganche de las categorías que conformaron la modernidad: derecho, soberanía, democracia, representación, etc. Fenómeno que a su vez nos habla de la obliteración de las posibilidades transformativas y emancipatorias para el ejercicio de una ciudadanía plena.

La valoración del pensamiento foucaultiano implica remontarse a lo que se ha denominado su etapa arqueológica, caracterizada por el predominio del discurso como soporte de su reflexión y los elementos lingüísticos. Tal etapa se conforma con los siguientes textos: *Historia de la locura en la época clásica* (1961), *El nacimiento de la clínica* (1963), *Las palabras y las cosas* (1966), y, por cierto, la obra que sintetiza este periodo *La arqueología del saber* (1969).

Al respecto, el método arqueológico de Foucault no pretende restituir una historia de las ideas o buscar ciertas esencialidades en el discurso filosófico o la historia. Por el contrario, se trata de encontrar en ciertos recortes históricos —sobre todo en la edad clásica y comienzos del siglo XIX—, discontinuidades que permitan interpretar la episteme de cada época, develando los entramados de los diferentes acontecimientos discursivos que forman tales saberes, como asimismo su regularidad, diferencia y yuxtaposición (Revel, 2008). Por tanto, bien podemos indicar que la arqueología tiene un carácter descriptivo como metodología, y la genealogía explicativa (Jiménez, 2021).

A partir de la importancia que tiene la metodología arqueológica, sostenemos como hipótesis, que el potencial crítico de la filosofía Foucaultiana se encuentra en las categorías que emergen de este método y principalmente en la *Arqueología del saber* (1969), donde se destacan las categorías de archivo, a priori histórico, enunciado; elementos que conforman la base del entramado de su filosofía crítica.

La primacía del lenguaje

Para Dreyfus y Rabinow (2001, p. 71) el método arqueológico se basa en una teoría del discurso que se desmarca de la fenomenología y el estructuralismo, donde el enunciado es su elemento fundamental. Asimismo, Castro (2008) plantea que la primera tarea de la arqueología es negativa, porque su esfuerzo es desprenderse de aquellos soportes tradicionales que han operado como generadores de sentido en Occidente: la historia de las ideas, la literatura, el autor, etc. Aquí, más bien se trata de otorgarle al enunciado la primacía en lo que es la conformación de sentido de mundo, considerando también que los enunciados operan como registros inequívocos de lo dicho en un momento determinado. Por enunciado entenderemos la modalidad de existencia de un conjunto de trazos materiales para referirse a objetos y sujetos, y que deben entrar en relación con otras formulaciones y ser repetible en el tiempo. Por tanto, Foucault entiende el enunciado como un trazo de algo dicho, pero al mismo tiempo es más que una proposición lingüística, frase o una performance verbal. En definitiva, el enunciado se articula sobre la frase o sobre la preposición, pero no se deriva de ellos.

El enunciado no es una locución ni una proposición, tampoco una entidad psicológica o una forma ideal. Los enunciados no son solamente actos del habla, sino que para su comprensión se requiere situarlos en un contexto local con otros actos.

Además de contrastarlos con otras prácticas que no sean meramente discursivas. Lo que le interesa a Foucault es el índice de positividad material que conllevan los enunciados, su capacidad para atravesar diversos dominios, el aparecer a partir de ciertas reglas de formación y el emerger agrupados bajo un conjunto de signos. Si bien, los enunciados tienen similitud con los actos del habla, Foucault no se interesará por los niveles de interpretación de estos al modo de Austin (desde la filosofía del lenguaje) y los estudios de la pragmática del lenguaje y menos por la interpretación del habla cotidiana. Más bien, su interés se centra en los discursos serios, es decir la "ciencia". Esta se caracteriza por tener reglas de formación, regularidad en el tiempo y sujetos autorizados para hablar.

Propio de la ciencia y su aparecer como discurso es el concepto de "formación discursiva" que se determina con un conjunto de reglas, enunciados y objetos que responden a un régimen propio de formación, aparición y constitución (Albano, 2006, p. 64). En términos estrictos, la formación discursiva no es una figura inmóvil, sino que tiene un carácter dinámico, pues constantemente se encuentra en relación con otros discursos. Este dinamismo se puede desprender en cuatro direcciones: formación de los objetos, formación de las posiciones subjetivas, formación de los conceptos y formación de las elecciones estratégicas.

Tal recorrido nos lleva al concepto de "prácticas discursivas", que es un conjunto de reglas anónimas, históricas, siempre determinadas en el tiempo y en el espacio, que permiten el ejercicio de la función enunciativa; es decir, las posibilidades materiales para que emerja el enunciado. Tal proceso se caracteriza por la inexistencia de un sujeto cognoscente o la actividad racional de un sujeto hablante. Esto último, es determinante al considerar la producción del saber o el conocimiento, pues el método arqueológico intenta demostrar que ningún pensamiento y ninguna realidad son preeminentes sobre las formaciones discursivas, pues siempre nos encontraremos con la materialidad del lenguaje organizado en discursos (Pérez, 2012, p. 472). En otras palabras, la arqueología se focaliza en el estudio de lo ya dicho, que metodológicamente emerge en la categoría del "archivo". Este último, designa un sistema de enunciados posibles de agrupar, bajo un régimen de aparición y emergencia. El archivo se dispone como un conjunto de documentos, registros, datos, memorias, etc., pero es mucho más que la acumulación de documentos, pues más bien es el sistema que indica y rige la aparición de los enunciados (Albano, 2006).

Perspectivas del método arqueológico

Para Castro (1995, p.15) Foucault es un pensador que oscila entre objetivismo y estructuralismo, con el complemento de periodos de silencio. No obstante, su producción teórica es posible asociarla a tres momentos: arqueología, genealogía y ética. Respecto a la arqueología, es un método de análisis que caracteriza la

periodización de sus primeras obras. En lugar de estudiar la historia de las ideas y su evolución, este concentra su atención en determinados recortes históricos, en especial la edad clásica y el siglo XIX (Revel, 2008, p. 18). Aquí, se describen saberes locales y su relación con nuevos objetos, que a su vez especifican la configuración de una episteme coherente. Tal episteme tiene que ver con las ciencias humanas, ejemplificadas bajo los campos del lenguaje, vida y trabajo; caracterizaciones que, por lo demás, nos hablan de las dimensiones de la finitud del sujeto. Además, para Revel (p. 19) en la arqueología se encuentra a la vez la idea de *arché*, es decir, el principio o emergencia de los objetos.

La arqueología se ubica al alero de la epistemología francesa, que se basa en el análisis y exploración de nuevas áreas del conocimiento. En el caso de Canguilhem, maestro de Foucault, emprende una crítica radical contra la tradición de la historia de las ciencias, y que a su vez toman como base la idea de un tiempo lineal y homogéneo, donde se van acumulando coherentemente los saberes (Lecourt,1972, p.71). Por el contrario, la principal categoría de la arqueología es la "discontinuidad", pues el interés de esta metodología consiste en analizar la multiplicidad de rupturas que dan origen a los saberes (Castro, p. 91). Su tesis principal es que el objeto al que refiere determinado saber nunca se ofrece como un dato empírico, sino que es resultado de consecuencias, entramados de categorías y discursos que visibilizan los propios enunciados (Pérez, p. 467). Los objetos no tienen una vida independiente de los sujetos y tampoco están a la espera de una conciencia fundante que los vivifique. Por el contrario, la arqueología sostiene que el objeto de ese saber no tiene otra existencia que la trama discursiva que le antecede. En tal contexto, la idea de *a priori* histórico es fundamental para comprender el desarrollo de estas problemáticas. Por esto entendemos lo visible y enunciable que se puede formular en una época (Deleuze, 2013). Cabe considerar también la denominación de "positivismo hermenéutico" que realiza, Paul Veyne (2014), al momento de esclarecer el método arqueológico.

La opción de la arqueología por la categoría de la "discontinuidad" implica un cuestionamiento a la epistemológica de la conciencia reflexiva, y con aquello a la historia tradicional de las ideas, con sus respectivas categorías de progreso y continuidad. Esta crítica por lo demás es una impugnación a la idea de una consciencia reflexiva fundada por un sujeto soberano. En resumen, la arqueología es una refutación a la idea tradicional de conocimiento, ejemplificada a través de las siguientes relaciones: consciencia-conocimiento-ciencia. Frente a tal esquema tradicional, la arqueología propone el siguiente esquema: práctica discursiva-saber-ciencia (Pérez, p. 473).

Radicalidad del método y proyecciones

Según Sabot (2006) la tarea de la arqueología es poner de manifiesto la tabla u orden a partir de la cual el pensamiento se permite operar con clasificaciones y diferencias, siendo *Las palabras y las cosas* la obra que se interroga por esta cuestión. La arqueología parece dialogar con el criticismo kantiano, preguntándose o haciendo ver las respectivas categorías (unidad, pluralidad, totalidad; realidad, negación, limitación; etc.) que ordenan la experiencia del mundo. La problemática que subyace en tal cuestión puede plantearse desde la siguiente interrogación: ¿es efectivamente el orden un requerimiento para la articulación de todo saber? Una posible respuesta a esta interrogante nos lleva a la consideración de la radicalidad del método arqueológico, pues este se interesa no por el conocimiento propiamente tal, sino que su tarea es describir la historia de los modos de ser del orden, y donde se deposita ese conocimiento. Esta tarea es una empresa de una enorme complejidad y gesto disruptivo, posible de asemejar al trabajo de Nietzsche, que con su filosofía plagada de aforismos pone en cuestión la moral y la hegemonía de racionalidad en las sociedades modernas.

Ahora bien, el método arqueológico no ha estado exento de críticas y cuestionamientos. Es así como Lecourt (1972) encuentra desfases evidentes entre el libro más polémico de Foucault de aquella etapa *Las palabras y las cosas* y *La arqueología del saber*. Cambios en el estilo, abandono de categorías, desaparición del concepto de episteme entre una y otra obra, etc., son parte de los desfases y puntos que los críticos han manifestado al respecto. Sin embargo, a juicio de Lecourt (p.98), la arqueología tiene un alcance y problemática que postula una novedad real y radical. Centrándose en la problemática del abandono del concepto de episteme, que articula todas las inferencias en *Las palabras y las cosas*, resulta por lo menos paradójico que la obra que sistematiza todo el periodo arqueológico abandoné esta categoría. Para Lecourt el dejar atrás el concepto de episteme, se debe a su asociación con las categorías de tradición, influencia y progreso que el filósofo deseaba desprenderse. Asimismo, el abandono del concepto de historia progresivo que ocurre en la arqueología entronca con la concepción de historia del materialismo histórico, aunque con claras diferencias e interpretaciones. Estas dos concepciones de historia tienen en común la crítica antiantropologista, antihumanista y antiestructuralista. Tales gestos disruptivos de Foucault son fundamentales para pensar su posterior etapa genealógica, donde su crítica se aboca en mostrar cómo los discursos políticos, científicos, económicos, etc., que han configurado la modernidad están atravesados por relaciones de poder y saber.

Conclusiones

El interés de Foucault por las ciencias o lo que también hemos designado como discursos serios, se debe fundamentalmente al ámbito de verdad que conllevan estos

saberes; y que se articulan a través de formaciones discursivas que han alcanzado legitimidad a través de un campo de enunciación, una institucionalidad y sujetos con las atribuciones para hablar. La arqueología parte de la constatación de la racionalidad como productora de verdad (Balbier, 1989). De ahí que la arqueología es una historia de las condiciones históricas de las posibilidades del saber en un orden predeterminado, que a su vez actúa como espacio para la articulación de distintos dominios de conocimiento como pueden ser la economía, la gramática o las ciencias naturales. Aquí, el interés de Foucault se concentra en los desfases o discontinuidades que tienen tales dominios hasta alcanzar su regularidad discursiva. Finalmente, el método arqueológico pone en evidencia la concepción tradicional de la verdad que hace al sujeto sujetable, pues los discursos en su amplia dimensión están dentro de relaciones de poder. En tal perspectiva, la arqueología nos propone como ejercicio reflexivo problematizar nuestro presente, buscando los desniveles de los poderes que hoy nos someten a su régimen de verdad.

Referencias

Albano, S. (2006). Michel Foucault. Ediciones Quadrata.

Balbier, E. Deleuze, G. Dreyfus, H. Frank, M. Glücksmann, A. Lebrun, G. Machado, R. Miller, J-A. Morey, M. Rajchmann, J. Rorty, R. Wahl, F, y otros. (1999). Michel Foucault, Filósofo. Editorial Gedisa.

Castro, E. (2004). El vocabulario de Michel Foucault. Edición Universidad Nacional de Quilmes.

Castro, E. (2008). Pensar en Foucault. Editorial Biblos.

Deleuze, G. (2013). El saber curso sobre Foucault. Editorial Cactus.

Dreyfus, H y Rabinow, P. (2001). Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica. Ediciones Nueva Visión.

Esposito, R. (2006). Bíos. Amorrortu Editores.

Foucault, M. (1969). Arqueología del Saber. Siglo Veintiuno Editores.

Jiménez, A. (2021). Cuatro escritos sobre Michel Foucault: una mirada metodológica y conceptual para pensar la historia de la educación. Universidad Distrital José Francisco Caldas.

Lecourt, D. (1972). Para una crítica de la epistemología. Colección Mínima

Pérez, S. (2012). La crítica metódica de Michel Foucault en De la Garza, T. y Leyva, G (Eds). Tratado de metodología de las ciencias sociales: perspectivas actuales. Fondo de Cultura Económica.

Revel, J. (2008). El vocabulario de Foucault. Ediciones Atuel.

Sabot, P. (2006). Para leer las palabras y las cosas de Michel Foucault. Ediciones Nueva Visión.

Veyne, P. (2014). Foucault pensamiento y vida. Ediciones Paidós.

La reproducción del sujeto productivo Foucault y Althusser sobre el aparato escolar[1]

Dr. Vicente Montenegro Bralic
Departamento de Educación
Universidad de Los Lagos

Resumen: Considerando las investigaciones sobre el poder disciplinario como antecedente directo del problema del poder biopolítico, en este capítulo me propongo analizar la manera en que los trabajos de Foucault de la primera mitad de la década de 1970 (que culminan con la publicación de *Vigilar y castigar* en 1975), dan cuenta de una discusión más o menos sostenida con el marxismo, específicamente con la teoría marxista del Estado y el concepto de ideología, lo que en aquella época significaba una confrontación con la teoría de los "aparatos ideológicos de Estado" de Louis Althusser. Para ello, me concentro en analizar el lugar que asigna cada autor al aparato escolar y a la función que desempeña en la reproducción de las relaciones sociales de producción. Esto permite observar que, por debajo de las críticas que Foucault dirige a Althusser, existe una sintomática afinidad entre ambas perspectivas en cuanto a pensar los mecanismos que (re)producen la figura del sujeto en tanto sujeto productivo.

Palabras clave: reproducción, sujeto productivo, aparato, escuela, ideología.

El curso *Nacimiento de la biopolítica* de 1978-1979 se inscribe en una larga secuencia de cursos que ofrece Michel Foucault en el Collège de France, que se inicia en 1970 con las *Lecciones sobre la voluntad de saber*, y culmina con *El coraje de la verdad* (segunda parte de *El gobierno de sí y de los otros*), último curso que Foucault dicta en 1984, previo a su fallecimiento. Pero como advierte el propio Foucault en el resumen del curso (2008, p. 359-366), la casi totalidad de lo expuesto no debía ser más que la introducción al problema que le interesaba tratar, a saber, la biopolítica. De allí que el curso consiste fundamentalmente en un análisis de esta nueva forma de gubernamentalidad que Foucault identifica con el liberalismo, forma que perdura, de manera tal vez más pronunciada, bajo el neoliberalismo contemporáneo. La necesidad de este largo y detallado estudio preliminar tiene una razón simple: a juicio de Foucault, es sólo a condición de comprender en qué consiste exactamente esta nueva razón gubernamental que llamamos liberalismo, que se hace posible entender qué es lo que designa el término biopolítica[2].

No es de extrañar, en ese sentido, que el problema de la biopolítica comience a gestarse mucho antes. Los antecedentes más inmediatos se encuentran precisamente en los dos cursos precedentes: *Seguridad, territorio, población* (1977-1978) (Foucault,

2006), y *Defender la sociedad* (1975-1976) (Foucault, 2000). Sin embargo, como se sabe, el término mismo de "biopolítica" aparece por primera vez en un texto de 1974, "El nacimiento de la medicina social" (conferencia que Foucault ofrece en la Universidad Estatal de Río de Janeiro). Allí Foucault anunciaba:

> Defiendo la hipótesis de que con el capitalismo no se pasó de una medicina colectiva a una medicina privada, sino que ocurrió precisamente lo contrario; el capitalismo que se desarrolló a finales del siglo XVIII y comienzos del XIX, socializó un primer objeto, que fue el cuerpo, en función de la fuerza productiva, de la fuerza de trabajo. El control de la sociedad sobre los individuos no se operó simplemente a través de la conciencia o de la ideología, sino que se ejerció en el cuerpo, y con el cuerpo. Para la sociedad capitalista lo más importante era lo biopolítico, lo somático, lo corporal. El cuerpo es una realidad biopolítica; la medicina es una estrategia biopolítica. (Foucault, 1999, p. 365-366)

Aunque sería necesario un análisis de los textos de la época mucho más detallado, podemos considerar esta conferencia, y específicamente este pasaje, como haciendo de bisagra entre dos problemáticas que estructuran las investigaciones de Foucault durante la década de 1970, y que en el fondo son inseparables: aquella que introduce el problema del *cuerpo* como objeto de ejercicio del poder, o mejor, como superficie atravesada por relaciones de poder, y que Foucault designa en *Vigilar y castigar* con la fórmula de una "tecnología política del cuerpo" (1998, p. 27), y aquella que introduce el problema de la *población*, el agregado estadístico sobre el que se ejerce esta nueva forma de gubernamentalidad que Foucault famosamente identificará con el concepto de "biopolítica". De este modo, el tránsito del estudio del poder disciplinario hacia una investigación sobre el poder biopolítico no obedece a razones puramente históricas, sino que se explica igualmente por razones metodológicas, incluso teóricas. Se puede afirmar que el problema de la biopolítica tiene su génesis en el estudio de las disciplinas, en aquellas formas de vigilancia, control, y normalización que buscan intervenir sobre los cuerpos de los individuos. Desde esta perspectiva, en lo que sigue, me interesa analizar el trabajo de Foucault al interior de una secuencia más larga, y más específicamente, explorar de qué manera la reflexión que Foucault inicia en 1970 en torno al poder disciplinario, se vio afectada por el trabajo de quien fuera en años anteriores su profesor, Louis Althusser.

Siguiendo algunos trabajos de ciertos lectores atentos a esta relación particularmente compleja —Pallota (2015a), Balibar (2015), Sato (2017), Montag (1995), Castro-Gómez (2005)—, la publicación en 1970 del famoso ensayo de Althusser, "Ideología y aparatos ideológicos de Estado", además de producir un enorme revuelo en la escena intelectual de la época, aparentemente ejerce un profundo efecto en el trabajo de Foucault, un efecto que no se puede traducir

simplemente en una "influencia", sino que determina, de manera mucho más compleja, el curso que tomarán sus futuras investigaciones; en parte, por adopción de ciertos problemas o conceptos, y en parte, por distanciamiento crítico, por demarcación respecto de las tesis de Althusser. Si además consideramos en esta coyuntura la publicación, también en 1970, de *La reproducción*, de Pierre Bourdieu y Jean-Claude Passeron (1996) (texto que completa lo que habría que llamar el "triángulo de la reproducción")[3], el ensayo de Althusser constituye en gran medida la ocasión que tiene Foucault para arreglar cuentas con el marxismo (específicamente con la teoría marxista del Estado y el concepto de ideología), luego de haber elaborado un discurso abiertamente "antimarxista", cuya expresión más clara es el lugar que le asigna a la teoría de Marx en *Las palabras y las cosas*[4]. Se trata de una relación que, si bien adquiere un tono cada vez más crítico en su obra, nunca termina de estabilizarse, y ello en gran parte se explica por este "diálogo" muchas veces implícito que establece con Althusser. Como lo sugieren los estudios citados más arriba, el curso *Teorías e instituciones penales* (1971-1972) (Foucault, 2021), y luego *La sociedad punitiva* (1972-1973) (Foucault, 2023), curso preparatorio para *Vigilar y castigar*[5], pueden ser leídos en este sentido como una discusión "subterránea", si se quiere, con las tesis presentadas por Althusser en su ensayo de 1970.

Revisemos brevemente algunas tesis de este famoso ensayo (que, en realidad, y esto no hay que olvidarlo, es un artículo compuesto de extractos de una investigación más amplia —literalmente "Notas para una investigación"—, y que fue publicada póstumamente con el título *Sobre la reproducción*). A partir del diagnóstico de una insuficiencia, incluso de los *límites* de la teoría de Marx sobre el Estado y la ideología[6], Althusser inscribe su investigación en el marco del problema de la *reproducción de las condiciones de producción*, y la necesidad de desarrollar una teoría que explique específicamente el mecanismo que permite la reproducción de la fuerza de trabajo. Tradicionalmente, el salario es entendido como una pieza clave dentro de este mecanismo. El salario es indispensable para su reproducción: entiéndase indispensable para la reconstitución de la fuerza de trabajo del asalariado (con la cual pagar el alojamiento, la ropa y la comida; en suma, con la cual hallarse en estado de volverse a presentar mañana —todos los mañanas que Dios quiera— en el portillo de la empresa); y añadamos: indispensable para la crianza y la educación de los hijos en los que el proletario se reproduce (…) como fuerza de trabajo (Althusser, 2016, p. 274).

Pero el salario solo garantiza una parte del funcionamiento del mecanismo de reproducción (la parte cuantificable, justamente, en determinado precio). Dada la compleja división social del trabajo, su alto grado de diferenciación, es necesario explicar la reproducción *cualificada* de la fuerza de trabajo, es decir, la reproducción de las distintas competencias que desempeñan diferentes empleos y profesiones. Esta

otra parte de la reproducción es asegurada precisamente por la *escuela*, que Althusser considera (y esta es otra de sus tesis) como el aparato ideológico de Estado dominante en la actualidad. De hecho, en una formación social capitalista como lo sigue siendo la nuestra, el aparato ideológico escolar es el que ocupa el lugar dominante entre los demás aparatos, reemplazando así a la Iglesia, que habría desempeñado un rol dominante durante la época feudal (Althusser, 2016, p. 288)[7]. Sin desconocer el peso particular que podría seguir ejerciendo la Iglesia en países cuya temporalidad no sigue el mismo ritmo de desarrollo que los centros metropolitanos europeos (y la teoría de la temporalidad diferencial elaborada por Althusser admite justamente este tipo de *desajustes*)[8], lo importante en este punto es que la escuela (y el sistema educativo en su conjunto), opera como aparato dominante en el mecanismo de la reproducción de las relaciones de producción. Y como todo aparato ideológico, lo hace mediante el mecanismo de la *interpelación ideológica*, mediante la sujeción ideológica de los individuos a la ideología dominante. En la escuela, niños y niñas aprenden habilidades, distintas formas de "saber-hacer", todo tipo de técnicas y contenidos que les servirán al momento de su incorporación a la fuerza laboral, pero también les son inculcados ciertos valores, educados en determinada moral, en determinados discursos ideológicos, incluso cuando se considera que la escuela, por ser una institución pública, sería "neutra" en términos valóricos (piénsese en las clases de educación cívica, de filosofía, las celebraciones de fiestas tradicionales, etc.). La escuela, como aparato ideológico de Estado dominante, no solo lleva a cabo la tarea de reproducir la fuerza de trabajo cualificada (y a este nivel, la cercanía de Althusser con los análisis de Bourdieu y Passeron resulta bastante clara)[9], sino que, además, asegura la "reproducción de su sumisión a las reglas del orden establecido; es decir, una reproducción de su sumisión a la ideología dominante" (Althusser, 2016, p. 275).

Ahora bien, la famosa distinción que introduce Althusser entre Aparato Represivo del Estado (ARE) y Aparatos Ideológicos de Estado (AIE), donde el primero funciona de manera prevalente con la violencia, y los segundos, con la ideología (aunque Althusser precisa que no existen aparatos represivos o aparatos ideológicos "puros", sino que siempre operan en una combinación entre violencia e ideología). Esta distinción, digo, será objeto de una de las principales críticas por parte de Foucault. Al igual que otros de sus contemporáneos (especialmente Deleuze y Derrida), Foucault nunca aceptó utilizar el concepto de "ideología", por razones tanto epistemológicas como políticas, como veremos enseguida. Pero lo que resulta paradójico es que, para Foucault, el punto de mayor controversia con el concepto de ideología era precisamente un aspecto que la teoría de Althusser no solo no compartía, sino que abiertamente contradecía y rechazaba. Se trata de una concepción de la ideología que precisamente descuidaba la dimensión material del ejercicio del poder (una dimensión material que Foucault asociaba directamente con el control y la

normalización de los cuerpos), dimensión que la teoría de Althusser explícitamente buscaba reivindicar, al afirmar en una de sus tesis, literalmente: "la ideología tiene una existencia material" (Althusser, 2016, p. 297).

En los escritos de Foucault, la escuela por lo general aparece como una de las distintas instituciones por medio de las cuales se ejerce el poder disciplinario. En *Vigilar y castigar*, particularmente, siempre aparece mencionada en una secuencia que incluye al cuartel, al hospital, la fábrica, y la prisión. Foucault de hecho concluye la parte titulada "Disciplina", planteando la siguiente pregunta: "¿Puede extrañar que la prisión se asemeje a las fábricas, a las escuelas, a los cuarteles, a los hospitales, todos los cuales se asemejan a las prisiones?" (1998, p. 230). Como ha señalado Julien Pallota (2015a), si Foucault no dedica una atención especial a la escuela, ello es porque no le interesa estudiar las instituciones disciplinarias en específico, sino al conjunto de dispositivos disciplinarios que operan de manera transversal a las diferentes instituciones[10]. Aun así, la manera en que Foucault describe la escuela como parte de un dispositivo disciplinario, pone en evidencia el debate más o menos implícito que intenta entablar con la teoría marxista del Estado, la teoría marxista de la ideología, y especialmente con las tesis de Althusser sobre los aparatos ideológicos de Estado. La sintomática recurrencia de la noción de "aparato", desde luego, da cuenta de cierta problemática común: "La escuela se convierte en un aparato de enseñar" (Foucault, 1998, p. 170); "el edificio mismo de la Escuela debía ser un aparato para vigilar" (p. 177); "la escuela pasa a ser una especie de aparato de examen ininterrumpido" (p. 191). Lo que evita cuidadosamente Foucault en cada una de estas afirmaciones es utilizar el concepto althusseriano de "aparato ideológico de Estado". Y es que, como ya lo mencionamos, Foucault siempre desconfió del concepto de ideología, por todo lo que implicaba en relación con la comprensión de las relaciones de poder. En una breve entrevista de 1975, Foucault declaraba lo siguiente:

> Me pregunto en efecto si, antes de plantear la cuestión de la ideología, no sería más materialista estudiando la cuestión del cuerpo y los efectos de poder sobre él. Pues, lo que me molesta en esos análisis que privilegian la ideología, es que siempre suponen un sujeto humano cuyo modelo ha sido dado por la filosofía clásica y que estaría dotado de una conciencia de la que el poder vendría a apoderarse. (Foucault, 1994, p. 756)

Si para Foucault la escuela es un aparato, lo es en la medida que allí se llevan a cabo de manera ejemplar los tres grandes métodos de disciplinamiento: la vigilancia jerárquica, la sanción normalizadora, y el examen[11]. Se trata, en cada caso, no simplemente de ideas o discursos que se inculcan "intelectualmente", por así decirlo, sino que se dirigen *materialmente* al cuerpo: desde el enderezamiento de la posición

en la que los estudiantes deben permanecer sentados, hasta las conductas y hábitos que deben adoptar por repetición constante de ciertos ejercicios, rutinas o prácticas. De este modo, explica Foucault, la disciplina ejerce un poder sobre los individuos que, sin recurrir a la violencia física (es decir, a la represión del aparato estatal), tampoco es reductible a mera ideología:

> El cuerpo sólo se convierte en fuerza útil cuando es a la vez cuerpo productivo y cuerpo sometido. Pero este sometimiento no se obtiene por los únicos instrumentos ya sean de la violencia, ya de la ideología; puede muy bien ser directo, físico, emplear la fuerza contra la fuerza, obrar sobre elementos materiales, y a pesar de todo esto no ser violento; puede ser calculado, organizado, técnicamente reflexivo, puede ser sutil, sin hacer uso ni de las armas ni del terror. (Foucault, 1998, p. 33)

Con el concepto de disciplina, Foucault busca abrir un espacio intermediario entre la pura violencia y la pura ideología, en un esfuerzo por desplazar los términos del análisis respecto de aquellos que Althusser había instalado con su distinción de aparatos represivos y aparatos ideológicos de Estado. Lo paradójico en ese gesto, como ha mostrado Balibar (2015), es que al mismo tiempo Foucault "siempre atribuye implícitamente a Althusser exactamente la concepción de la ideología de la cual este quiso liberar al marxismo" (p. 89), es decir, una concepción que entiende la ideología como algo esencialmente inmaterial (del orden de las ideas o las representaciones mentales), y por lo tanto, como un problema de la conciencia, es decir, un problema que finalmente remite a un sujeto como algo presupuesto, siempre ya dado. Visto con atención, no solo Althusser afirma la existencia material de la ideología (la ideología existe en nuestros *actos* más cotidianos, los que forman parte de diferentes *prácticas* sociales, las cuales se organizan en ciertas *costumbres* o *hábitos*, los que a su vez existen al interior de los *aparatos ideológicos*), no sólo afirma también la existencia de una dimensión inconsciente de la ideología (por lo cual no puede haber propiamente un concepto dado de sujeto sino más bien *procesos de subjetivación*), sino que además comparte con Foucault una crítica intransigente contra toda forma de humanismo teórico. Es llamativo al respecto que ya en 1967, Foucault destaca por ejemplo la "notable crítica y análisis de la noción de historia desarrollada por Althusser" (Foucault, 1994, p. 587). Por otro lado, como ha señalado Pierre Macherey (ver Irrera, 2016), en lugar de un simple rechazo de la concepción althusseriana de la ideología (que, en rigor, es un rechazo a la distinción entre ciencia e ideología, y, por tanto, a la tesis del "corte epistemológico", antes que un rechazo a lo que designa el concepto de ideología), es posible entender que lo que intenta hacer Foucault es retomar el problema de la ideología con otros términos, por ejemplo, con el término de "práctica

discursiva"[12]. Sin poder reconstruir aquí toda la serie de declaraciones —sobre todo implícitas— en las que Foucault hace referencia a Althusser y sus trabajos, es claro que con el rechazo al concepto de ideología Foucault no se deshace del problema que el concepto designa, y las soluciones que propone bajo otros conceptos como el de disciplina, examen, subjetivación o prácticas discursivas, permiten apreciar más bien la elaboración alternativa de una teoría de la reproducción, en la cual el aparato escolar (en conjunto con otros aparatos y dispositivos) desempeña un rol privilegiado.

Algunas observaciones finales para concluir esta breve reflexión. Primero, es interesante observar que los análisis de Foucault asocian sistemáticamente esta caracterización del poder disciplinario con el imperativo de la producción y la utilidad económica: la docilidad del cuerpo, su disciplinamiento, va de la mano con su inserción en un aparato productivo, y desde ese punto de vista el aparato escolar es indisociable de un mecanismo más amplio de reproducción. Como ha señalado Muriel Combes (2011), la hipótesis de la biopolítica necesariamente implica una hipótesis sobre la naturaleza del sujeto (p. 38): se trata no simplemente de un "sujeto constituido", sino constantemente sujeto (*assujetti*), constantemente sometido a mecanismos de subjetivación que producen distintos efectos-de-sujeto (distintos modos de ser sujeto). Foucault postula que la época del "poder sobre la vida", coincide con un poder *individualizador*, que constituye a los individuos en sujetos productivos. De allí la importancia que asigna Foucault a las instituciones disciplinarias como instituciones de *sujeción* (y *subjetivación*), es decir, como instituciones que desempeñan una doble función: no solo buscan el control, la normalización y la "conducción" de los cuerpos, sino que también tienen por objetivo la inclusión, la incorporación o la adaptación de los individuos a un aparato productivo. Hacia el final de su última conferencia sobre *La verdad y las formas jurídicas*, Foucault lo explica así:

> si se analizan de cerca las razones que hacen que toda la existencia de los individuos se encuentre controlada por estas instituciones se observa que, en el fondo, el objetivo no es sólo apropiarse, extraer la cantidad máxima de tiempo, sino también controlar, formar, valorar el cuerpo del individuo siguiendo un sistema determinado. (…) [A partir del s. XIX], el cuerpo dejó de ser aquello que debía ser ajusticiado para pasar a ser aquello que debía ser formado, reformado, corregido, aquello que debía adquirir aptitudes, recibir un cierto número de cualidades, cualificarse en tanto que cuerpo capaz de trabajar. Vemos así aparecer claramente la segunda función del sometimiento [*assujettissement*]. La primera función era la de extraer el tiempo, haciendo que el tiempo de los hombres, el tiempo de su vida se transformase en tiempo de trabajo. La segunda función consiste en hacer que los cuerpos de los hombres se

> transformen en fuerza de trabajo. La función de transformación del cuerpo en fuerza de trabajo corresponde a la transformación del tiempo en tiempo de trabajo. (Foucault, 1999, p. 252)

En este sentido, hay en Foucault una elaboración alternativa, una respuesta más o menos análoga a la que esboza Althusser respecto al problema de la reproducción (de las condiciones de producción), solo que al prescindir del concepto de ideología, desplaza los elementos teóricos del problema para pensar la reproducción del sujeto productivo en un espacio más amplio que lo que el marxismo (y en parte también Althusser), entendía bajo la fórmula de la reproducción de las relaciones sociales de producción[13]. Desde esta perspectiva, el diálogo más o menos subterráneo que se establece entre Foucault y Althusser puede ser de interés para la teoría de la reproducción desarrollada por ciertas autoras feministas[14], y a la inversa, la teoría feminista de la reproducción social permitiría arrojar nuevas luces sobre los desarrollos tanto de Foucault como de Althusser (para quienes la cuestión de los roles de género, el trabajo doméstico o las labores de cuidado no son mayormente tratados, si es que no son absolutamente ignorados).

En segundo lugar, y como intentamos demostrar, la explicación que ofrece Foucault sobre el modo de funcionamiento del poder disciplinario, y el acento que pone sobre una "anatomo-política" que se ejerce sobre los cuerpos, paradojalmente, no resulta en realidad tan lejana a la manera en que el propio Althusser intentaba pensar la existencia material de la ideología. Dicho de otro modo, la ideología no es un conjunto de ideas que se tienen en la cabeza, no es simplemente algo imaginario, sino que su funcionamiento, su modo de operar, es material, existe en las prácticas, las conductas, los modos y los hábitos de los individuos, los que se ejecutan al interior de un determinado aparato ideológico del Estado, como es especialmente ostensible en el aparato escolar (o bien, el "aparato educativo" en general). Es llamativo, en este sentido, que entre las múltiples lecturas y discusiones que se han dado a propósito del neoliberalismo y la biopolítica en América Latina, es casi nula la atención que se ha puesto sobre esta relación, sobre las implicaciones y complicidades de este diálogo entre Foucault y Althusser a propósito del problema de la reproducción (sea a nivel general o poniendo atención al aparato escolar en particular)[15]. Si bien ello se puede explicar en parte por la manera en que el propio Foucault se refiere a Althusser, al marxismo y al concepto emblemático de ideología, ello no debería desalentar una investigación que vaya más allá de las declaraciones explícitas, considerando el significado que pueden tener las omisiones, los silencios, incluso las denegaciones de un determinado texto en una coyuntura filosófica específica.

Sin ignorar las diferencias que los separan, al reconsiderar estos dos aspectos, una investigación más detallada de esta problemática debiera tener en cuenta que tanto

Foucault como Althusser parecen estar de acuerdo en considerar la escuela como un aparato que produce en los individuos las disposiciones disciplinares, corporales y subjetivas, requeridas por el aparato productivo, es decir, la escuela es un aparato de (re)producción de sujetos productivos.

Referencias

Althusser, L. (2003). *Marx dentro de sus límites*. Akal.

Althusser, L. (2016a). Ideología y aparatos ideológicos de Estado (Notas para una investigación). En *Sobre la reproducción* (pp. 271–311). Akal.

Althusser, L. (2016b). *Sobre la reproducción*. Akal.

Arruzza, C. (2021). Le féminisme de la reproduction sociale et ses critiques. *Actuel Marx*, 70(2), 30–44. https://doi.org/10.3917/amx.070.0030

Balibar, E. (2015a). L'anti-Marx de Michel Foucault. En C. Laval, L. Paltrinieri, & F. Taylan (Eds.), *Marx & Foucault: Lectures, usages, confrontations* (pp. 84–102). La Découverte.

Balibar, E. (2015b, septiembre 28). 2/13 | Penal Theories and Institutions – Foucault 13/13 [Blog]. *Michel Foucault's Collège de France Lectures (1970-1984). 13 Years at the Collège / 13 Seminars at Columbia*.
https://blogs.law.columbia.edu/foucault1313/2-13/

Ball, S. J. (comp.) (2001). *Foucault y la educación. Disciplinas y saber*. Morata.

Bhattacharya, T. (Ed.). (2017). *Social Reproduction Theory: Remapping Class, Recentering Oppression*. Pluto Press.

Bosteels, B. (2017). Leer El Capital desde los márgenes: Notas sobre las lógicas del desarrollo desigual. En M. Rodríguez & M. Starcenbaum (Eds.), *Lecturas de Althusser en América Latina* (pp. 41–76). Doble Ciencia.

Bourdieu, P., & Passeron, J.-C. (1996). *La reproducción: Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*. Laia.

Brown, W. (2015). *Undoing the Demos: Neoliberalism's Stealth Revolution*. Zone books.

Castro-Gómez, S. (2005). Foucault, lector de Marx. *Universitas Humanística*, 59. https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/univhumanistica/article/view/9508

Chignola, S. (2018). *Foucault más allá de Foucault: Una política de la filosofía*. Editorial Cactus.

Clemente, G. (2021). *Sapere, ideologia, riproduzione: L'apparato scolastico in Louis Althusser e nella scuola althusseriana*. Mimesis.

Combes, M. (2011). *La vie inséparée: Vie et sujet au temps de la biopolitique*. Dittmar.

Dubet, F. (2013). Foucault et l'école: Une absence d'usage. En H. Oulc'hen (Ed.), *Usages de Foucault* (pp. 231–250). PUF.

Foucault, M. (1994a). *Dits et écrits I: 1954—1969*. Gallimard.

Foucault, M. (1994b). *Dits et écrits II: 1970—1975*. Gallimard.

Foucault, M. (1998). *Vigilar y castigar: Nacimiento de la prisión*. Siglo XXI.

Foucault, M. (1999a). *Estrategias de poder. Obras esenciales, Volumen II*. Paidós.

Foucault, M. (1999b). Nacimiento de la medicina social. En *Estrategias de poder. Obras esenciales, Volumen II* (pp. 363–384). Paidós.

Foucault, M. (2000). *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*. FCE.

Foucault, M. (2006). *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*. FCE.

Foucault, M. (2008). *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*. FCE.

Foucault, M. (2021). *Théories et institutions pénales. Cours au Collège de France, 1971-1972*. Seuil/Gallimard.

Foucault, M. (2023). *La société punitive: Cours au Collège de France, 1972-1973*. Seuil/Gallimard.

Giardini, F. (2015). Le symbolique, la production et la reproduction. Éléments pour une nouvelle économie politique. En C. Laval, L. Paltrinieri, & F. Taylan (Eds.), *Marx & Foucault: Lectures, usages, confrontations* (pp. 261–271). La Découverte.

Irrera, O. (2016). Michel Foucault et les critiques de l'idéologie: Dialogue avec Pierre Macherey. *Méthodos*, 16. https://doi.org/10.4000/methodos.4667

Irrera, O. (2017). L'idéologie et la préhistoire du dispositif. En O. Irrera & S. Vaccaro (Eds.), *La pensée politique de Foucault* (pp. 137–155). Éditions Kimé.

Karmy, R. (2013). *Políticas de la excarnación: Para una geneología teológica de la biopolítica*. UNIPE.

Laval, C. (2018). *Foucault, Bourdieu et la question néolibérale*. La Découverte.

Lazzarato, M. (2013). *La fábrica del hombre endeudado: Ensayo sobre la condición neoliberal*. Amorrortu.

Legrand, S. (2004). Le marxisme oublié de Foucault: *Actuel Marx*, 36(2), 27–43. https://doi.org/10.3917/amx.036.0027

Legrand, S. (2007). *Les normes chez Foucault*. PUF.

Lemke, T. (2011). *Biopolitics: An Advanced Introduction*. New York University Press.

Lemm, V. (Ed.). (2012). *Michel Foucault: Neoliberalismo y biopolítica*. Universidad Diego Portales.

Macherey, P. (2014). *Le sujet des normes*. Amsterdam.

Montag, W. (1995). "The Soul is the Prison of the Body": Althusser and Foucault, 1970-1975. *Yale French Studies*, 88, 53–77. https://doi.org/10.2307/2930102

Morfino, V. (2014). *Plural Temporality. Transindividuality and the Aleatory between Spinoza and Althusser*. Brill.

Pallotta, J. (2015a). Bourdieu face au marxisme althussérien: La question de l'État. *Actuel Marx*, 58(2), 130–143. https://doi.org/10.3917/amx.058.0130

Pallotta, J. (2015b). L'effet Althusser sur Foucault: De la société punitive à la théorie de la reproduction. En C. Laval, L. Paltrinieri, & F. Taylan (Eds.), *Marx & Foucault: Lectures, usages, confrontations* (pp. 129–142). La Découverte.

Pallotta, J. (2021). Le moment 1970 sur la reproduction: Althusser et Bourdieu. *Actuel Marx*, 70(2), 96–110. https://doi.org/10.3917/amx.070.0096

Romé, N. (2021). *For Theory: Althusser and the Politics of Time*. Rowman & Littlefield.

Rubilar, L. (2010). El espacio educativo como aparato ideológico de Estado desde una mirada althusseriana. En Z. Bórquez & M. Rodríguez (Eds.), *Louis Althusser. Filiación y (re)comienzo* (pp. 225–234). Departamento de Teoría de las Artes, Universidad de Chile.

Salinas, A. (2015). *La semántica biopolítica. Foucault y sus recepciones*. Cenaltes.

Sato, Y. (2017). De l'appareil d'État aux dispositifs de pouvoir: A propos de *Théories et institutions pénales* et *La société punitive* de Foucault. *Zinbun*, 47, 91–107. https://doi.org/10.14989/225134

Valenzuela, D. (2010). Sobredeterminación y subjetividad: Hacia un complemento entre las teorías de Althusser y Foucault. En Z. Bórquez & M. Rodríguez (Eds.), *Louis Althusser. Filiación y (re)comienzo*. Departamento de Teoría de las Artes, Universidad de Chile.

Villalobos-Ruminott, S. (2018). Dispositivos: Historia e inmanencia (consideraciones preliminares). En L. Follegati & R. Karmy (Eds.), *Estudios en gubernamentalidad. Ensayos sobre poder, vida y neoliberalismo* (pp. 89–136). Communes.

Yuing Alfaro, T. (2017). *Tras lo singular. Foucault y el ejercicio del filosofar histórico*. Cenaltes.

Yuing Alfaro, T. (2019). Foucault como filósofo de la educación: Un balance crítico de sus contribuciones. *Hermenéutica Intercultural*, 32, 127–144. https://doi.org/10.29344/07196504.32.2110

Consideraciones en torno al poder y la educación en Michel Foucault

Mag. Patricio L. González Uribe
Profesor de Filosofía
Liceo Manuel Montt

Resumen: El pensamiento de Michel Foucault permite comprender el poder no como atributo o propiedad de unos pocos, sino como una red de relaciones dinámicas que atraviesan todo el cuerpo social. Frente a las visiones tradicionales, contractuales o marxistas, que reducen el poder a un bien que se posee o se expropia, Foucault afirma que "el poder carece de esencia, es operatorio. No es atributo, sino relación". En este sentido, el poder no reprime, sino que produce sujetos, saberes y conductas, configurando identidades y moldeando cuerpos. Su ejercicio se despliega en múltiples ámbitos —educación, sexualidad, salud, religión, trabajo— mediante dispositivos como la disciplina, el panoptismo y el biopoder. El modelo educativo chileno constituye un ejemplo paradigmático: desde la segmentación del cuerpo estudiantil y la normalización a través de exámenes estandarizados, hasta la fiscalización docente y la vigilancia institucional. Así, estudiantes y profesores devienen objetos de observación permanente y producción de saber, reproduciendo la autoexigencia y la docilidad funcional al orden social. Lejos de anunciar un eclipse del control, la aparente disolución de las normas tradicionales podría estar dando paso a nuevas matrices de subjetivación más sutiles y eficaces, capaces de penetrar profundamente en la vida cotidiana y perpetuar relaciones de poder bajo formas renovadas.

Palabras claves: Educación, disciplinamiento, poder , vida cotidiana.

En el siguiente texto, buscamos mostrar la actualidad de las ideas de Michel Foucault, en su comprensión del poder y las relaciones sociales. Para ello, dibujaremos primero algunos trazos fundamentales para entender la noción misma de poder, los distintos dispositivos o estrategias a través de los cuales se configura la presencia de las relaciones de poder en la trama social, y la vigencia de dichos diagramas en la actualidad chilena, señalando como ejemplo emblemático el modelo educativo nacional, para finalizar con algunas observaciones críticas acerca de las mutaciones del poder actualmente en curso más allá del plano educativo.

Sin duda, que una de las grandes aportaciones del filósofo francés, es la de cuestionar la visión tradicional que a lo largo de la historia de la filosofía se ha tenido del poder. Dicho concepto, en su comprensión política, tuvo una elaboración de escasa a nula en la antigüedad clásica. Sin embargo, a partir del renacimiento, y con mayor fuerza a partir de la Ilustración, se instalan ciertas concepciones acerca del poder, que

a la luz de Foucault resultan incompletas. En estas concepciones del poder, este sería comprendido como *"un derecho que uno posee como un bien y que, por consiguiente, puede transferir o enajenar, de una manera total o parcial, mediante un acto jurídico o un acto fundador"*[16]. Así, ya con Maquiavelo nos encontramos con la noción del poder como un atributo que se puede poseer y conquistar, y que convierte a quien lo detenta, en una persona con posición de ventaja política respecto de sus adversarios. Para Maquiavelo, el poder es algo que debe ser adquirido y mantenido mediante cualquier medio necesario, lo que incluye estrategias no siempre morales desde el punto de vista convencional. De un modo análogo, los ilustrados concebirán al poder como un atributo que las partes interesadas pueden ceder a un tercero, con el objeto de consolidar a un soberano capaz de conferir orden a una sociedad que, de otro modo, pudiera deslizarse hacia el desorden y la violencia. En este modelo contractualista, la ley cumple la función de limitar las acciones de los particulares, e impedir que incurran en excesos gravosos para el orden social. El ejercicio del poder se transforma entonces en una restricción de la conducta de los ciudadanos, so pena de castigo y violencia unilateral, cercando a quien finalmente conserva el poder, en el centro del orden social. Una visión distinta, pero no diametralmente diferente en términos de su comprensión del poder, es la que nos ofrece la óptica marxista, según la cual el poder sería el atributo que inviste a una clase dirigente, la propiedad de una clase que la ha conquistado y expropiado de una clase trabajadora, ahora enteramente oprimida y desprovista de este atributo. En cualquiera de los casos señalados, la comprensión del poder que nos ofrecen es, como hemos señalado, estrecha: se trata de miradas simples y binarias, donde unos poseerían y retendrían el poder, que pasaría a ser cierta clase de esencia o atributo, marcando a unos con el signo del poder, y dejando a otros en la penumbra del no-poder. Pero aquí es donde Foucault es enfático, al señalar que el poder no es una abstracción etérea: *"el poder carece de esencia, es operatorio. No es atributo, sino relación"*[17].

Así, frente a esta óptica según la cual el poder sería una fuerza negativa, restrictiva, y sostenida como privilegio por algunos desde una posición central, Foucault es categórico en señalar que *"el poder no se da, ni se intercambia, ni se retoma, sino que se ejerce y solo existe en acto"*[18]. El poder debe ser considerado bajo el prisma de estrategias más que una propiedad de unos pocos, o de una dominación maciza ejercida desde un punto definido:

"No hay una oposición binaria y global entre dominadores y dominados, reflejándose esa dualidad de arriba abajo y en grupos cada vez más restringidos, hasta las profundidades del cuerpo social. Más bien hay que suponer que las relaciones de fuerza múltiples que se forman y actúan en los aparatos de producción, las familias,

los grupos restringidos y las instituciones, sirven de soporte a amplios efectos de escisión que recorren el cuerpo social"[19].

De este modo, si bien es innegable que se dan posiciones privilegiadas en el cuadro social, dicha posición de privilegio nada tiene que ver con atributos especiales de las personas que lo ejercen. Foucault suscribe una perspectiva agonista de la sociedad, atravesada por tensiones, incitaciones y respuestas. Una red microfísica en donde una diversidad de saberes y prácticas, que trascienden los márgenes del poder político institucional, alcanzando áreas que, hasta antes de la obra de Foucault, apenas si se consideran como vectores de poder: el ámbito productivo, el ecosistema hospitalario, el ámbito de la confesión religiosa, la esfera de la salud mental, el mundo de la educación, y el terreno de la sexualidad, son espacios a los cuales el autor presta especial atención. Así, desde una multitud de ángulos, y bajo una variedad de racionalidades complementarias, los sujetos son tensionados, apresados, categorizados, conducidos a comportarse, a pensarse, a vivir.

El poder es ejercicio, acto: no una simple potencia, ni tampoco un objeto o una substancia. El poder, abstraído de su materialidad, de las relaciones concretas en torno a las cuales se da, un poder fuera del diagrama de reglas y normas que cruzan la conducta y la vida de los sujetos, un poder ajeno a las prácticas, a las asimetrías sistémicas, a los efectos concretos sobre los cuerpos, no existe. El poder es acto. Y en tanto tal, su naturaleza es eminentemente generativa, afirmativa. No reprime, sino que, por el contrario, *produce* comportamientos. En palabras de Foucault, *"una estructura total de acciones dispuestas para producir posibles acciones"*[20]. Lo cual conduce a la cualidad por excelencia de toda estrategia de poder: gobernar, conducir. *"El ejercicio de poder consiste en guiar las posibilidades de conducta y disponerlas con el propósito de obtener posibles resultados. Básicamente, el poder es menos una confrontación entre dos adversarios, o el vínculo de uno respecto de otro, que una cuestión de gobierno.* […] *Gobernar, en este sentido, es estructurar un campo posible de acción de los otros"*[21].

Lo dicho resulta tremendamente significativo, en la medida que, sin importar desde qué dirección se tensione al sujeto, ellas no contribuyen exclusivamente a direccionar e intencionar la conducta externa de la persona, sino que de hecho dan forma a lo que el sujeto mismo es: *"el individuo, con sus características, en su hilvanado consigo mismo, es el producto de una relación de poder que se ejerce sobre los cuerpos, las multiplicidades, los movimientos, los deseos, las fuerzas"*[22]. Es decir, lejos de ser artífice de sí mismo, el sujeto deviene constituido y configurado por una variedad recursiva y solapada de estrategias de poder. Nuestra misma identidad tiene la forma de los moldes a que hemos sido expuestos a lo largo de nuestra vida, del formateo progresivo y extensivo desde el cual se nos *sujeta*. Somos sujetos, *sujets*, porque se ejercen, de

forma discreta, tecnologías de poder destinadas a constituirnos como superficie acotada y definida del ejercicio del poder, extrayendo de nuestros cuerpos y nuestras conciencias, la docilidad requerida para perpetuar esas relaciones de poder; para conseguir la eficiencia requerida para el sostenimiento de las relaciones productivas y epistemológicas que demanda nuestra cultura; y para producir la autoimagen necesaria con que aceptamos y validamos desde nuestra propia interioridad, esa coacción. De allí el carácter generativo, productivo del poder: antes que *impedir* que las personas actúen en modos inconvenientes para el orden social, *produce* a la clase de personas que buenamente sostendrán dichos esquemas.

En ese sentido, es relevante señalar que, si bien es cierto que el poder es ante todo *acto*, también es *verdad*. Quizá una de las aportaciones más originales que hace Michel Foucault en textos como "Vigilar y Castigar", o "La Voluntad de Saber", es el reconocimiento de que el poder produce un saber positivo y afirmativo acerca de los sujetos. No queremos decir con ello una ampliación en el autoconocimiento del ser humano; se trata de un saber qué *hace aparecer*, que *produce* al individuo, al sujeto, como superficie de acción. Un saber que delimita los contornos del alma humana, para poder acceder a ellos a través de sus prácticas y tecnologías. Saber que, por supuesto, está al servicio de la dominación, no de la emancipación. Así, las tecnologías del poder son codependientes de determinados dispositivos de saber, de discursos que movilizan y producen verdad, en una relación bidireccional: discursos que justifican y producen prácticas específicas, como también prácticas que hacen posible la configuración de nuevos discursos y saberes. Y si bien estas redes de discursos y prácticas saturan todo el cuerpo social, convergen y constriñen con mayor rigor, con mayor eficacia y precisión, en determinados nodos, en la materialidad de ciertos focos locales, tales como el plano familiar, sexual, laboral, como así también en el entorno sanitario, carcelario o productivo.

Michel Foucault examina distintos dispositivos o configuraciones a partir de los cuales ha operado el poder a lo largo de la historia de Occidente, todas las cuales poseen sus matices propios, pero que se solapan y complementan según la naturaleza de las circunstancias y de los focos locales sobre los cuales actúan dichos esquemas. El modelo disciplinario, el panoptismo, el biopoder, son sin duda los diagramas cuya efectividad más ha marcado, y marca todavía, el curso de las relaciones sociales en nuestra cultura, y las asimetrías sistémicas que aun a nuestros días persisten en ella. Vamos a señalar de forma panorámica, rasgos generales de estos esquemas, para luego mostrar su actualidad, particularmente en el modelo educativo chileno.

El modelo disciplinario, que de forma extensa trata en "Vigilar y Castigar", es un esquema que toma fuerza a partir del siglo XVII y XVIII, y que permite extraer tanto tiempo y trabajo como sea posible del cuerpo de los sujetos, mediante una vigilancia continua de cánones y obligaciones crónicas[23]. En este modelo, sea para la

conformación del ejército profesional, para el trabajo industrial o para la disposición de los estudiantes en las Escuelas de Enseñanza Mutua, se descompone el cuerpo del sujeto en partes independientes, que deben ajustarse milimétricamente a estándares de comportamiento, en el marco de secuencias controladas y coordinadas entre sí. Sea que se trate del modo de tomar y mover el fusil, o del modo correcto de tomar el lápiz para ejecutar una caligrafía perfecta, un sistema reticulado de normas discretas, conducen a tejer un entramado que constriñe al cuerpo social de forma microfísica. Esto es lo sustantivo del esquema disciplinario, que no aborda el cuerpo como una masa uniforme, sino que lo segmenta en partes, en movimientos, en secuencias definidas y controladas, asegurando a su presa *"al nivel mismo de la mecánica: movimientos, gestos, actitudes, rapidez; poder infinitesimal sobre el cuerpo activo"*[24]. Se trata de un poder analítico, detallista e ininterrumpido, que actúa sobre el cuerpo de forma precisa, con el objeto de desarrollar y aprovechar al máximo sus energías, sometiéndose a una relación óptima de docilidad-utilidad.

El sistema educativo occidental, emerge bajo el rigor de este esquema. De forma análoga a lo que se observa en la línea de producción industrial, la escuela opera como un mecanismo de producción serial, distribuyendo a niños y adolescentes en espacios diferenciados por edad, y en tiempos destinados para el trabajo en actividades especializadas, con el objetivo de formar a esa materia bruta sobre la base de lo que los dispositivos de saber estiman óptimo, consiguiendo un producto calificado y estandarizado. Bajo el viejo principio de la ortopedia, se busca alinear al estudiante con los estándares de formación definidos por el saber pedagógico y curricular, ciñendo sobre las voluntades de los niños, un apretado corsé de normas y expectativas.

Subrayemos el rol que en este contexto cumple un elemento fundamental, la norma. A través de ellas, se delimita un campo de acción para los sujetos, legitimando y prescribiendo comportamientos, con la intención de incidir en el repertorio de acciones de los individuos. La norma traza líneas que, si bien separan, han sido hechas para aglomerar a los sujetos de un lado, señalando la anomalía de aquellos situados del otro lado de ellas. Así, la norma distribuye y reparte a los individuos dentro de una red de casillas. La norma posiciona una regla valorizante que impone distinciones y diferencia a los sujetos. Impone jerarquías, estatutos, y toda una gradación de normalidad que permite la *"adscripción* [de los sujetos] *a un cuerpo social homogéneo"*[25]. Ahora bien, esta normalización se efectúa por medio de procedimientos precisos, entre los cuales destaca el examen, el cual impone un régimen de visibilidad directa y permanente a los sujetos. Mediante la evaluación permanente (que en el caso del entorno educativo, se alinea con exámenes estandarizados sumamente gravitantes para las comunidades escolares, como lo son en nuestra realidad chilena el DIA, el SIMCE, la PAES, y eso sin considerar evaluaciones adicionales que asume el

sector privado), el estudiante queda expuesto a una comparación perpetua, a una observación regular destinada no tanto a sancionar, sino que sobre todo a cualificarlos y situarlos en un rango de aceptabilidad: de un lado buenos estudiantes, y de otro, estudiantes descendidos; de un lado buenas escuelas, del otro, establecimientos en los que usted no quisiera matricular a sus hijos.

Más aún, el examen permite constituir un saber acerca de los individuos, que *"hace entrar también la individualidad en un campo documental"*[26]. Se forma toda una red de escritura y de registro en torno a ellos, la que deberá dar cuenta no sólo de sus conductas observables y presentes, sino que resumir y compendiar la biografía del sujeto, abriendo la posibilidad de anticipar conductas futuras de los mismos. Se trata de un registro individualizante, pero que a su vez es homogéneo, en la medida que se da sobre la base de una codificación universal y formalizada. De esto modo, el sujeto, como unidad disponible al cotejo y la comparación, como personalidad que desde la infancia busca ajustarse a las expectativas de todo un sistema, deviene un efecto de poder. Lo cual tiene sentido, pues, ¿de qué otro modo podríamos obtener adultos productivos, autoexigentes, competitivos y centrados en su propio éxito, si tales estructuras de carácter no fueran inoculadas y formadas desde la primera infancia?

Desde luego, el efecto disciplinario y normativo en el contexto educativo, no se limita al impacto de dicho esquema sobre los estudiantes. También el profesor deviene sujeto de estos mecanismos de poder. En la actualidad, el entramado de normativas que dan forma al quehacer pedagógico, es tan estrecho, tan asfixiante, que no resulta sorprendente la alta tasa de depresión y estrés laboral denunciado por el gremio docente. Así, por ejemplo, mecanismos como la Evaluación Docente, buscan hacer visibles todos los aspectos de una tarea, cuyas altas expectativas resultan extremadamente difíciles de alcanzar, además de insólitamente alejadas de lo que un profesor puede hacer en la sala en la vida real. Si examinamos las rúbricas utilizadas para evaluar el desempeño docente, constataremos que se observa un número agobiante de indicadores que el docente debe abarcar a lo largo de clases cuya estructura difícilmente podría conseguir haciendo 40 horas de clases de lunes a viernes. Se espera, de hecho, que cada momento de la clase sea de aprendizaje significativo en una coordinación rigurosa entre objetivos de clase, habilidades y tareas específicas, abarcando de forma individualizada el proceso de aprendizaje de cada uno de los estudiantes, tomando en cuenta su nivel de entrada, su neurodiversidad, sus diferencias en materia de género, y sin olvidar articular los aprendizajes con el contexto, con las otras asignaturas, y con una progresión rigurosa de contenidos que debe abordar el currículum escolar. Así, el profesor se transforma en una máquina examinadora, en un ojo normalizador, y en un agente encargado de la formación diversificada de una masa humana, para propósitos de homogeneización y estandarización de niños y niñas.

Lo dicho converge con una modulación complementaria del poder, el panoptismo. En una referencia a la arquitectura que ideara Jeremy Bentham para la construcción de prisiones, y en la cual, dispuestas las celdas en torno a un espacio circular, un solo puesto de vigilancia situado en el centro de la circunferencia conseguiría por el puro peso de la mirada sobre los reos, Foucault descubre en ello una estrategia de control que brilla por la eficacia de su simpleza. Aquí, la visibilidad es una trampa.

"El aparato disciplinario perfecto permitiría a una sola mirada verlo todo permanentemente. Un punto central sería a la vez fuente de luz que iluminara todo, y lugar de convergencia para todo lo que debe ser sabido: ojo perfecto al cual nada se sustrae y centro hacia el cual están vueltas todas las miradas"[27].

Así, la visibilidad es una trampa[28]. Porque no se trata, desde luego, de la arquitectura de un edificio lo que importa, sino el impacto del principio de la vigilancia y la transparencia. Para Foucault, el panoptismo *"debe ser comprendido como un modelo generalizable de funcionamiento; una manera de definir las relaciones de poder con la vida cotidiana de los hombres"*[29].

Entre los efectos de esta vigilancia total, se incluyen la individualización total y aislante de los sujetos (una colección de individualidades separadas), como también el automatismo despersonalizado del sistema de monitoreo. La observación es perpetua, pero es irrelevante quién es el que observa. Así la sociedad se llena de una serie de observatorios sociales, todos los cuales operan una inspección exhaustiva y precisa de los sujetos, sus desempeños, sus desviaciones. Y el entorno escolar no es una excepción. Hoy, más que ayer, las escuelas se han transformado en sofisticados observatorios: en cualquier escuela, un solo estudiante, puede estar bajo la observación simultánea y permanente de profesores, la unidad técnico pedagógica, la dirección, psicólogos educativos, asistentes sociales, educadoras diferenciales, terapeutas ocupacionales, y eso sin considerar el monitoreo de instituciones externas. Del mismo modo, sobre la escuela recae la observación permanente del Ministerio de Educación, Ministerio de Salud, la Agencia para la Calidad de la Educación, la Superintendencia de Educación, la Inspección del Trabajo, Mutuales de Seguridad, entre otras. Todo lo que hacen estudiantes, profesores y funcionarios, entra en una engorrosa trama de documentación y acumulación de datos, siendo todos objeto de una fiscalización permanente desde una multitud de ángulos. En otras palabras, se sostiene, en pleno siglo XXI, la coacción persistente de la mirada. *"El que está sometido a un campo de visibilidad, y que lo sabe, reproduce por su cuenta las coacciones del poder; las hace jugar espontáneamente sobre sí mismo; inscribe en sí mismo la relación de poder externo en la cual juega simultáneamente dos papeles; se convierte en el principio de su propio sometimiento"*[30].

Complementariamente, la escuela también se transforma en un espacio de biopoder. Como observa Foucault, a partir del siglo XIX, las estrategias del poder se desplazan hacia el cumplimiento de las exigencias de un poder cuyo fin es la administración de la vida. Si en otra época, el poder se jactaba de la administración de la muerte y los suplicios, una época más científica pondrá su énfasis ahora en el control de las variables de la vida, para mantenerla, preservarla, asistirla, controlarla. El cuerpo sobre el que fija el poder su atención, no es ya el cuerpo individual, sino el cuerpo social, la población. Crecimiento, nacimiento, desarrollo, mortalidad, son materias de interés a este nivel. Cuestión que se manifiesta con claridad también en el entorno educativo. Como hemos señalado, la multitud de agentes observadores que se presentan en la escuela, exceden lo estrictamente pedagógico. Pues no importa tan solo la individualización del alumno como educando, sino que también como unidad psicosocial mínima. De hecho, anualmente se aplica en escuelas y liceos públicos, el *Diagnóstico Integral de Aprendizajes* (DIA), emanado desde la Agencia para la Calidad de la Educación, y que monitorea no solo el logro de aprendizajes (es decir, cuestiones estrictamente curriculares), sino que también incluye un apartado destinado al monitoreo socioemocional de los estudiantes. Los objetivos declarados por la propia Agencia de la Educación incluyen:

> *—Incorporar nuevas estrategias para lograr los aprendizajes que se encuentran menos logrados.*
> *—Modificar los tiempos, recursos y prácticas de la enseñanza y aprendizaje.*
> *—Modificar las secuencias del aprendizaje.*
> *—Abordar la mentalidad de crecimiento en los procesos de aprendizaje.*[31]

Así, parece evidente que, aún a pesar de los cambios generacionales, los esquemas de poder no pierden vigencia, al punto de que hemos normalizado la presencia de sistemas de control, mecanismos de evaluación, fiscalizaciones permanentes, consiguiendo con ello el sometimiento de estudiantes y profesores, bajo el ritmo incesante de un aparato que, vale la pena preguntarse, si tienen algo que ver con garantizar el bienestar de las personas, la emancipación de la sociedad, o más bien con el ceñido control de un proceso formativo que debe dar como resultado adultos funcionales, trabajadores y obedientes. Donde un mayor acento en la autonomía (¿o deberíamos decir, con Byung Chul Han, *autoexplotación*?), un énfasis marcado en la diversidad y las garantías para las minorías, no necesariamente consistan en una conquista de libertades postergadas, sino que, más bien, en una mayor calibración del constreñimiento, en una penetración más profunda y especializada en el cuerpo social.

Con todo, es legítimo preguntarnos hasta qué punto estas estrategias de poder son perdurables. Y no nos planteamos esta pregunta con esperanza, sino que, muy por el

contrario. Quien tenga experiencia docente, observará cómo, cada vez más, el aspecto disciplinario se disipa del aula. Si bien es cierto, muchas escuelas y liceos insisten a la fecha en prácticas disciplinarias como el corte de pelo, el cumplimiento de horarios estrictos, y la vigilancia de determinadas normas, también es cierto que se instala en el aula la desidia, la indisciplina, y la distracción permanente de los estudiantes con sus teléfonos en las redes sociales. ¿Serán estos anuncios del eclipse del modelo disciplinario, el ocaso de los mecanismos de control? ¿O no será más bien el alba de otros dispositivos de control, lo suficientemente eficientes para domesticar a las masas, y para prescindir de la matriz del control normativo? ¿Será que los procesos de subjetivación han llegado a ser tan eficientes, tan capilares y microfísicos, como para que esa multitud de diversidades inclusivas respondan a nuevas matrices de homogeneización?

Dejamos estas preguntas abiertas, ya que responder a estas cuestiones sería materia de otra discusión.

Referencias

Foucault, Michel (2000). "Clase del 7 de enero", en *Defender la Sociedad – Curso en el Collége de France 1975 – 1976.* Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires

Deleuze, Gilles (1987). *Foucault*. Paidós, Barcelona; p. 53.

Foucault, Michel (1978). *Historia de la Sexualidad I: La Voluntad de Saber.* Siglo XXI, Madrid; *pp.* 114-115.

Foucault, Michel (2001). *Vigilar y Castigar – El Nacimiento de la Prisión*. Siglo XXI, México D.F., p. 140.

Foucault, Michel (2000), "Clase del 14 de enero", en *Defender la Sociedad – Curso en el Collége de France 1975 – 1976,* p. 43.

Para una ontología[32] d(el) cuerpo occidental: breves notas para pensar la invención del cuerpo moderno

Dr. Jorge Ferrada Sullivan
Departamento Humanidades y Arte
Universidad de Los Lagos

Tengo yo un cuerpo al que estoy estrechamente unido, sin embargo, puesto que por una parte tengo una idea clara y distinta de mí mismo, según la cual soy algo que piensa y no extenso y, por otra parte, tengo una idea distinta del cuerpo, según la cual este es una cosa extensa, que no piensa, resulta cierto que yo, es decir, mi alma, por la cual soy lo que soy, es entera y verdaderamente distinta de mi cuerpo, pudiendo ser y existir sin el cuerpo.

Rene Descartes

Resumen: Hacia finales de la década de los setenta, el filósofo francés Michel Foucault (1977), relataba en una de las variadas entrevistas que realizó a la revista *La Quinzaine Littéraire* que las relaciones de poder —cualquiera sea su carácter— evidencian una condición ontológica y bio epistemológica (bio-poder como poder-saber sobre la existencia cotidiana). Estas se manifiestan en el cuerpo como una diversidad de formas de reproducción y mantención de la disciplina y vigilancia para sujetos vinculados con la sumisión al interior de los campos de producción y en directa relación con el cuerpo-bien-estar contemporáneo (en consideración a las formas político-sociales que asume el sistema tardo capitalista). Para Foucault (2012) "el poder tiene que ser analizado como algo que circula, o más bien, como algo que no funciona sino en cadena. No está nunca localizado aquí o allí, no está nunca en las manos de algunos, no es un atributo como la riqueza o un bien" (152).

Palabras claves: cuerpo, modernidad, condiciones, biopolítica, contemporáneo.

Aperturas

El problema de la naturaleza humana, como existencia corporal, se ha hecho evidente en la filosofía moderna, desde la época mecanicista y desde el mismo filósofo René Descartes (s. XVII). Estas discusiones modernas se iniciaron en torno a la relación entre cuerpo y alma, sobre la determinación del cuerpo occidental y sobre el papel de la corporalidad en el proceso de construcción de la subjetividad humana. Por esto mismo, preguntar por el cuerpo se torna una pregunta compleja. Es precisamente pensarlo desde su existencia y, por lo tanto, desde su dimensión más sensible y a la vez oculta. Oculta no por la imposibilidad de verlo, de tocarlo y de sentirlo, sino por la

extrañeza de pensarlo en un imaginario que desoculta su verdadera reflexión en tanto condición de ser cuerpo y acción en las diversas relaciones que establece el ser en el mundo.

De alguna manera, las nuevas formas que definieron el cuerpo en los tiempos de Descartes, —experimentación, documentación científica, relaciones de poder y administración económica— suponía ya una determinación epocal situada en la raíz misma de la argumentación filosófica, y que, por su naturaleza científica y propiamente histórica, el pensamiento mecanicista comprendió el universo y sus elementos integrantes bajo el modelo de la máquina. Lo anterior, suponía acabar con el pensamiento teológico que se había desarrollado en los siglos anteriores e inauguraba el tiempo racionalista de causalidades y de empíreas. Por este hecho, las pretensiones de filósofos y científicos de llegar a un sistema de pensamiento basado en ideas claras y distintas como una forma de distanciarse de la imaginación, de los sentimientos y de las percepciones, significó establecer las relaciones hombre-mundo desde el racionalismo puro. Las emociones solo pueden producir imágenes y representaciones difusas y equivocas que no corresponden al orden natural de las cosas, sino a una posición demasiado subjetiva de la que se tendrá que dudar. Esto implicaba el fin del pensamiento teológico de épocas pasadas y el comienzo de una era racionalista basada en causalidades y experiencias empíricas. Debido a esto, el objetivo de filósofos y científicos de construir un sistema de pensamiento basado en ideas claras y distintas para separarse de la imaginación, los sentimientos y las percepciones, marcó el comienzo para abordar las relaciones entre el hombre y el mundo desde una perspectiva puramente racionalista. Las emociones solo pueden generar conceptos e interpretaciones vagas y erróneas que no coinciden con la realidad objetiva, sino con una perspectiva excesivamente subjetiva que debe ser cuestionada.

Cuerpo y modernidad

Con el pensamiento filosófico de René Descartes (s.XVII), se inaugura la subjetividad moderna y se logra romper con la visión de mundo religioso-medieval. De alguna manera, se perdía el vínculo entre el microcosmos y el macrocosmos y, en definitiva, el mundo dejaba de ser un libro abierto por conocer o para ser leído por analogía y semejanza a la divinidad. El hombre aparecía como subjetividad dominante del mundo natural y el orden de las cosas se encontraba ahí, en el sujeto mismo, en su razón representante y en su capacidad pensante.

En el dualismo de Descartes, la reflexividad, el pensamiento y la conciencia *(res cogitans),* aparecen como instancias desligadas de lo corporal y sin necesidad de vínculo ontológico (es decir en el sentido de estar ahí y del modo de ser así), ya que toda relación y punto de con-tacto entre cuerpo y alma obedecen, más bien, a una armonía preestablecida de la que sólo Dios posibilita y resguarda. En este contexto, y

según el filósofo, uno no es cuerpo, sino que uno tiene un cuerpo. No es de extrañar entonces, que todo lo que tiene que ver con la corporalidad del hombre aparece como parte de la naturaleza física externa (res-extensa) y, por tanto, como un objeto o cosa sometido a las leyes de la causalidad y subordinado al pensamiento.

Para el pensamiento occidental, el cuerpo como una sumatoria de partes objetivas y como una verdadera máquina corporal —reductible a su extensión—, nace de la doctrina cartesiana ya que parte de la existencia de dos sustancias fundamentalmente distintas: una *res cogitans*[33] que comprende el ámbito del pensamiento y una res extensa que comprende el ámbito de las cosas. Este dualismo entre mundo material y pensante queda de manifiesto en lo sostenido por Descartes (1996):

> Consideraba, primero, que tenía una cara, manos, brazos y toda esta máquina compuesta de huesos y carne, como se ven en un cadáver, la cual designaba con el nombre de cuerpo. Consideraba, además, que me alimentaba, y andaba, y sentía, y pensaba, y todas estas acciones las refería al alma; o bien, si me detenía en este punto, imaginaba el alma como algo en extremo raro y sutil, un viento, una llama o un soplo delicadísimo, insinuado y esparcido en mis más groseras partes. En cuanto al cuerpo, no dudaba en modo alguno de su naturaleza, y pensaba que la conocía muy distintamente; y si hubiera querido explicarla, según las nociones que entonces tenía, hubiérala descrito de esta manera: entiendo por cuerpo todo aquello que puede terminar por alguna figura, estar colocado en cierto lugar y llenar un espacio de modo que excluya a cualquier otro cuerpo; todo aquello que pueda ser sentido por el tacto o por la vista, o por el oído, o por el gusto, o por el olfato; que pueda moverse en varias maneras, no ciertamente por sí mismo, pero sí por alguna cosa extraña que lo toque y le comunique la impresión; pues no creía yo que a la naturaleza del cuerpo perteneciese la potencia de moverse por sí mismo, de sentir y pensar; por el contrario, hubiérame extrañado ver que estas facultades se encontrasen en algunos (p.129)

Descartes es hijo de la razón de su tiempo y de la supremacía del pensamiento. Si asumimos esta conocida premisa, es lógico que en el dualismo inaugural de las cosas que son posibles de pensar y comprensibles en cuanto a su materia pensantes y extensas, el cuerpo quedará reducido a un objeto de investigación y como realidad abstracta dispuesta en un espacio objetivo. Lo pensante no era una categoría del cuerpo y en tal situación este quedaba confinado a un resto o a una materia orgánica mecánica o práctica. El pensamiento es absolutamente independiente del cuerpo y para Descartes su garante es Dios.

Si el cuerpo no fue concebido como una herramienta de la razón y distanciado de la presencia humana, quedaba reducido a un accesorio que incluso podía incomodar al hombre. La extrañeza que relata el filósofo en la cita anterior, dejaba de manifiesto que la disyunción o separación ontológica del cuerpo y del alma (división del ser que está ahí y así en su diversidad de manifestaciones), tendieron a sortear un problema objetivo para la época: el distanciarse de las ideas puras de la conciencia. Sin embargo, como se señaló anteriormente, la separación que establece Descartes entre lo pensante y lo extenso originó un quiebre entre el mundo y la conciencia, así como dio lugar a una fractura al interior del propio sujeto convertido en pensamiento y en distancia al cuerpo. Estas dimensiones ontológicas, extrañadas y separadas en sus formas, establecieron finalmente que la cosa extensa (carácter matérico de las cosas) estuviera siempre sujeta a la duda, mientras que lo racional (res-cogitans) tuviera lugar en la certeza y la evidencia, lo que en otros términos significó que el mundo y el cuerpo pudieron ser imágenes equívocas y los pensamientos las verdaderas representaciones. Se podría hablar entonces de un elemento supremo que proviene de un saber que se sabe, en la medida en que solo se puede concebir el cuerpo como objeto de indagación y de experimento.

El cuerpo en este sentido no cuenta como precondición para llegar a la certeza del sí mismo, ya que la certeza de sí —el juicio y la vivencia— solo serían el resultado de una actividad del pensamiento. En ese sentido, de acuerdo a la postura de Descartes (1996), el sujeto nunca podría abrirse o darse al mundo por la corporalidad. Para Descartes no puede haber un saber corporal previo y pragmático. En otras palabras, el cuerpo es simplemente una materia físico-biológica que transporta el alma en la existencia de lo humano. No piensa ni decide por voluntad propia; de ahí la supremacía de la racionalización (razón) de la experiencia humana.

Con estas reflexiones, se repiten algunas preguntas ante la complejidad del tema y el desciframiento de los fundamentos filosóficos cartesianos sobre el cuerpo moderno: ¿Qué cuerpo es el mío?, ¿por qué siento este cuerpo como mío? Por esto mismo insisto que el problema fundamental que delatan estas interrogantes resulta de la imposibilidad de romper con nuestro modo de ser corporal y sintiente en el mundo en favor de las ideas puras de la razón. No es posible, ni vivir en un mundo de datos puramente objetivos, ni asumir una perspectiva totalmente descorporalizada. En otras palabras, la problematicidad de lo expuesto radica en que el yo y la individualidad no pueden evidenciarse mutuamente en su existencia si no es pensando. Desde esta perspectiva, para la filosofía cartesiana, la realidad del saber y del mundo radica en el saber mismo; el pensar, por tanto, se vuelve necesariamente autorreferencial. En la conciencia, la idea y la realidad ideada son una y la misma cosa. Esto significa que se es actividad representante —sin sustrato corporal— y representación al mismo tiempo. A través de la reflexividad el hombre se da cuenta de que la realidad de su existencia

coincide con la idea que tiene de su propia existencia. De todos los actos que el sujeto efectúa y de todos los contenidos que pueda tener su pensamiento, es esta situación de coincidencia la que con mayor radicalidad muestra la presencia y transparencia del sujeto consigo mismo.

Las experiencias del cuerpo nacen, se encuentran unidas esencialmente a una primera persona y a su corporalidad en sí mismo. Es esto precisamente lo que evidencia nuestra participación en el mundo en tanto ser-cuerpo-en-el-mundo y lo que permite transitar desde la subjetivación de las vivencias a la objetividad de las ideas y del discurso. Sin embargo, la historia fue otra, el pensamiento quedaba inscrito como una categoría posible del alma al ser esta la negación de una extensión y la condición de ser lo que se es —soy lo que soy— en palabras de Descartes (1996), distinto del cuerpo y pudiendo ser y existir sin el cuerpo[34]. En concordancia con esta idea, Descartes en su literatura, entendió el cuerpo como "soporte", como estructura orgánica del hombre, límite en su relación con el mundo y con las otras cosas extensas (de materias físicas), siendo el alma (lo que piensa) el artífice en la experiencia del conocimiento y de la razón su advenimiento e inteligencia. Para Ferrada (2019) la comunidad de seres en ausencia, reclama este distanciamiento, no como alienación sino como una manera de entrar en contacto y darse sentido el uno al otro. Si el sistema político y social imperante nos pone en un límite es porque ha llegado a un límites aceptación.

Esta condición de existencia radicaría en que la razón transformaba el cuerpo en un soporte objetual. Descartes (1996) desarrolló esta idea al entender que:

> En lo que toca a las ideas de las cosas corporales, no reconozco en ellas nada tan grande y excelente que no me parezca provenir de mí mismo, pues si considero de cerca y las examino, como hice ayer con la idea de la cera, encuentro que no se dan en ellas sino poquísimas cosas que yo conciba clara y distintamente, y son, a saber: la magnitud, o sea extensión en longitud, anchura y profundidad; la figura que resulta de la terminación de esta extensión; la situación que los cuerpos, con diferentes figuras, mantienen entre sí; y el movimiento o cambio de esta situación, pudiendo añadirse la sustancia, la duración y el número. (p. 145)

En consecuencia, si pensamos el análisis propuesto, se vuelven a plantear ciertas interrogantes que complementan lo expuesto y que permiten vincular el pensamiento y el cuerpo como lugar del sentir: ¿Cómo es posible que aparezca una conciencia de sí desde nuestra condición de ser cuerpo sintiente en el mundo? ¿Qué es eso más allá del pensamiento (cogito) que se distancia y no se deja aparecer claramente, pero que en algún sentido siempre está allí y lo experienciamos? Podría decirse que el sentido

de ambas interrogaciones apunta a una sola cuestión, que ha sido señalada a largo de estas líneas y que sin lugar a dudas ha gravitado hasta nuestros días: Con la separación cartesiana del sujeto —separación intrínsecamente ontológica—, esta ruptura desencadenó una tensión que recorre el pensamiento filosófico de la edad moderna. De una parte, reduce al hombre a cosa pensante y por otra, no solo reduce al cuerpo a una cosa, como una cosa entre las diversas cosas de la naturaleza; sino que, además, niega la experiencia sensible como conocimiento experienciable del cuerpo que siente en la sensibilidad y en los sentidos para reconocer el mundo y lo vivenciable de él. Como el cuerpo es materia en oposición a la conciencia, es también una materia corpórea; es decir, la materia que nos permite estar-en-el-mundo. En el pensamiento cartesiano, el cuerpo es un objeto objetivable, una *res cogitans*, donde la dimensión corporal queda reducida a la materia.

Máquinas deseantes[35] en el espectáculo contemporáneo

El sujeto que carece de deseo, o el deseo quien carece de sujeto fijo; no hay más sujeto fijo que por la represión. El deseo y su objeto forman una unidad; la máquina, en tanto que máquina de máquina. El deseo es máquina, el objeto del deseo es todavía máquina conectada, de tal modo que el producto es tomado del producir, y que algo se desprende del producir hacia el producto, que va a dar un resto al sujeto nómada y vagabundo. El ser objetivo del deseo es lo Real en sí mismo.

Gilles Deleuze

El vacío posterior, que la razón precipitó en el cuerpo, sugirió inconscientemente al hombre, nuevas formas de definir la individualidad como individualismo y como práctica de un cierto tipo de autonomía de los sujetos sociales con relación a principios valóricos tradicionales que lo vinculaba con el resto de los hombres y con el mundo. Por tanto, la separación entre el individuo y su cuerpo establece también un régimen socio-económico que se puede llamar *moderno* para la época (matriz capitalista en desarrollo con la estructura de financistas y banqueros instaurada desde el siglo XVI), en que el sujeto prima por sobre el colectivo y en donde la ausencia del cuerpo como un valor preciado, se convierte en el infranqueable muro objetual entre individuos unos y otros. Una especie de límite fronterizo del hombre en la modernidad. Esta cláusula se entiende desde el sentido en que el cuerpo inaugura el ya expuesto límite de la individualidad cartesiana, a saber, el repliegue del hombre sobre sí mismo y su consecuente distanciamiento de la corporalidad que lo acompaña, ya no como identidad originaria, sino como una ambigüedad confusa y narcisista, que marca e identifica el individualismo propio de la época mercantil y capitalista.

Con el propósito de indagar sobre esta puesta en crisis, el pensamiento del propio Descartes no fue responsable directo de las condiciones capitalistas de producción o las relaciones de poder que hoy en día nos definen. Sin embargo, las suposiciones del filósofo sobre el cuerpo habrían conducido a complejas interpretaciones y a lamentables definiciones contemporáneas, relacionadas con el individualismo del sistema capitalista. Debiéramos detenernos en este aspecto y señalar dos cuestiones fundamentales para comprender el desarrollo del modelo capitalista desde los siglos XVII y XVIII: Una primera cuestión tiene que ver con una creencia colectiva que el desarrollo económico, gestado siglos anteriores con la expansión europea colonialista, estaría vinculado estrechamente con el desarrollo del progreso y los avances tecnológicos y científicos, para cada nación europea. Una promesa que puede sintetizarse en la idea de que el progreso trae consigo la felicidad de los pueblos y del sujeto. Tesis propia de la modernidad (siglos XVIII y XIX) que dejaba entre líneas una dicotomía dialéctica y social, a saber, el hombre arrojado a su propio destino para la conquista de la libertad y de su independencia, sin más que el apego a dispositivos utilitaristas y racionales. El caso de la expansión progresiva de la Revolución Industrial y sus lamentables consecuencias sociales sería un claro ejemplo. Sin embargo, la contraparte a la sensación del liberalismo en el *laisse faire*, sería precisamente una especie de salto al vacío, un cara a cara con el vértigo interior que provocaba el estado libertario del sujeto, pero sin los referentes normativos y morales de antaño que no lograron evitar el choque frontal entre la felicidad personal y el racionalismo colectivo por la disputa de la apropiación de los medios de producción.

Por otra parte, la cuestión social a partir del desarrollo industrial y postindustrial (siglo XIX y XX), traería consigo nuevas formas de dominación y explotación de un contingente no menor de mano de obra utilitaria, el hombre convertido en una especie de animal de trabajo, en tanto útil del progreso técnico y determinado por ellos en las relaciones de producción. No es extraño entonces interpretar que el hombre moderno, puesto en relación con el trabajo, no posee unidad con sí mismo, ni con su producción. En esta separación alienada, no queda otra que asumir la existencia de un objeto ajeno al hombre, una extraña fuerza que imponía un poder sobre él y los menos privilegiados. En otras palabras, no sería sino la aparición de la automatización —hombre verdaderamente máquina y convertido en autómata—, enfrentándose consigo mismo como un extraño en su propio trabajo y rodeado por objetos que fueron el producto de su propia actividad, pero que tendieron a escapar de su control y adquirir un poder propio y técnico. Cierto es lo que sostiene Le bretón (1992), al presentar al cuerpo como vestigio, resto o "miembro supernumerario del hombre al que las prótesis técnicas (automóvil, televisión, escaleras rodantes, cintas rodantes, ascensores, aparatos de todo tipo…) no lograron suprimir totalmente. Es un resto, un irreductible, contra el que choca la modernidad" (p. 162).

Estas líneas no son muy dispares si hacemos el ejercicio de proyectarlas al desarrollo del siglo XX: En este sentido, es muy cierto lo que señala Cioran (1986):

> ¿De qué sirve asombrarse o quejarse? ¿No están los simulacros por encima de la esencia, la trepidación por encima del reposo? ¿Acaso no se diría que asistimos a la agonía de lo indestructible? Cualquier paso adelante, cualquier forma de dinamismo lleva consigo algo de satánico: el "progreso" es el equivalente moderno de la Caída, la versión profana de la condenación, y los que creen en él son sus promotores. Y todos nosotros no somos más que réprobos en marcha, predestinados a lo inmundo, a esas máquinas, a esas ciudades que únicamente un desastre exhaustivo podría suprimir. Esa sería la oportunidad de demostrar cuán útiles son nuestros inventos, y rehabilitarlos.

Presumo entonces, que en los tiempos que nos toca vivir el cuerpo es una especie de depósito o más bien, depositario de múltiples intereses: transacciones económicas, espectacularidades publicitarias, porno-fetichizaciones, ideologismos religiosos, políticos, sociales, etc. El cuerpo delata una fractura, una señal inestable, una permanente sensación de opacidad que no es ni poder, ni conquista, sino un reflejo, una imagen especular de la tecno-civilización contemporánea. Al respecto, Agamben (2009) sitúa dos preguntas elocuentes para lo que nombra la palabra "contemporáneo": ¿De quién y de qué somos contemporáneos? Y, ante todo, ¿qué significa ser contemporáneos?". Siguiendo con el autor, lo contemporáneo es esa relación singular con el propio tiempo que se adhiere a él, pero, a la vez, toma distancia de este; más específicamente, ella es esa relación con el tiempo que se adhiere a él a través de un desfase y un anacronismo. Aquellos que coinciden completamente con la época, que concuerdan en cualquier punto con ella, no son contemporáneos pues, justamente por ello, no logran verla, no pueden mantener fija la mirada sobre ella. Entonces, puede decirse contemporáneo solo aquel que no se deja cegar por las luces del siglo y de su tiempo, y que logra distinguir en ellas la parte de la sombra, su íntima oscuridad que resplandece una y otra vez. Por esto mismo, el sujeto que percibe la oscuridad de su tiempo como algo que le es propio y no deja de interrogarlo, es aquello que se dirige directa y especialmente a él. Contemporáneo es aquel que recibe en pleno rostro la luz de la oscuridad que proviene de su época.

El cuerpo en nuestro tiempo, se nos aparece o se nos transparenta en la conciencia de cada cual, en estados de crisis, en momentos de explotación, en heridas, en excesos, en placer. En este contexto, como señala Bernard (1985), "el cuerpo se ha convertido en un valor fetiche que penetra todas las esferas de la cultura: el cuerpo ha llegado a ser el gran mediador de la cultura contemporánea en un régimen capitalista en alto grado de desarrollo" (p. 21) —una especie de diseño, bosquejo o borrador— cuya productividad excede cualquier posible. Con todo, ¿es posible realizar una

escritura crítica sobre el cuerpo —en los tiempos que nos toca vivir—, bajo una mirada que logre distanciarse de la variedad de significantes disciplinares? Mantengamos por un momento en suspenso esta pregunta ya que dicha distancia oscila entre lo que Imbert (2001) ha llamado un "cuerpo por poderes", es decir el tránsito permanente entre un cuerpo reprimido y negado en su propia existencialidad y un cuerpo simulacro, escénico y desvirtuado.

La relación cuerpo/poder, interroga otra cuestión interesante de contextualizar en el sentido de la intervención que el sistema tardo capitalista realiza sobre los cuerpos. Intervención en tanto una acción interviniente del yo identitario con el sí mismo. La imagen del cuerpo ya no se logra reflejar ni sorprender frente al espejo ya que su nueva representación resulta más cercana a una producción determinada por una serie de pautas de consumo que delatan la forma de presentación de un cuerpo-sujeto bajo experiencias de soledad y automatismo, y que lo han convertido en una preciada mercancía de consumo social para otras experiencias de abandono y soledad. Por esta razón, hoy en día, el cuerpo fluye desde el exterior como apariencia, por abismos de oscuridad más allá del cuerpo viviente y de la humana experiencia de existir. Una suerte de cuerpo renovado en su naturaleza mutable e intercambiable para el sistema económico y político. Cabe preguntar entonces: ¿toda economía política será ante todo una economía política del cuerpo? Parece ser que nuestro cuerpo no es un simple engranaje inamovible del cuerpo político, sino que es un conjunto de intensidades articuladas siempre y susceptible de desarticularse por medio del poder y que quizás Debord (2007) apuntó con el nombre de *espectáculo* bajo algunas complicidades con la teoría económica marxista. Señala como espectáculo, una suerte de alienación o enajenación social resultante del fetichismo de la mercancía, que, en un estado industrialmente avanzado, alcanza una importancia fundamental en la vida de los sujetos. Una suerte de dispositivo de una posesión económica de riqueza ilusoria. La verdad de lo humano, se ha sustituido por el artificio y la falsedad como nuevos poderes inconscientes y enajenantes de la colectividad social y bajo una especie de cuerpo por poderes de la invisibilidad mercantil. No es tan solo un poder sistémico que se manifiesta como represión explícita, sino como una producción de efectos y plusvalías debido a la implementación de sutiles técnicas de borraduras inmanentes, anónimas, complejas y continuas sobre el cuerpo que representan verdaderos micropoderes transparentes que multiplican su eficacia y su intervención sobre el hombre. En otras palabras, una objetividad fantasmal como vector de encubrimiento de realidades de opresión y de explotación que lograron cosificar al sujeto consumidor, mimetizado con su propio cuerpo mercancía en la artimaña de una eficaz persuasión y empatía con la identificación de la soledad como vivencia.

Es inevitable no remitirnos a Michel Foucault en esta relación en tanto que el cuerpo es ese espacio de huellas e inscripciones de la vida y de los hechos, del poder

como *"lugar de disociación del Yo"* en permanente intervención. Señala Foucault (1992): "el cuerpo —y todo lo que se relaciona con el cuerpo, la alimentación, el clima, el sol— es el lugar de la *Herkunft (en alemán: origen):* sobre el cuerpo, se encuentra la huella de los sucesos pasados, de él nacen los deseos, los desfallecimiento y los errores; en él se entrelazan y de pronto se expresan, pero también en él se desatan, entran en lucha, se borran unos a otros y continúan su inagotable conflicto" (p. 15). Por esto, el cuerpo de la modernidad se transforma en un vestigio, en una reducción o en una puntualidad disociada del hombre y compartida como modelo de máquina y alienación productiva. Así quedan establecidas las bases para la invención del cuerpo occidental como límite del individuo, del pensamiento, y, por cierto, del cuerpo. Esto se explica en la medida que experimentamos día a día, una sociedad en que el individualismo ejerce una presión oculta sobre el cuerpo del sujeto, convirtiéndolo en una realidad difusa, anónima y susceptible para cosificarse en el espectáculo de su propia personificación capitalista. Adquiere presencia en la medida que es capaz de capitalizarse en la transacción del mercado, como signo identitario de un tipo de relación que se sustenta en la ilusión de poseer, como en la propia desposesión. Palabras como *acumulación, desposesión, subsistencia, carencia*, reflejan el funcionamiento del sistema capitalista desde fines del siglo XIX. Dichas palabras en asociación, derivan finalmente en todo lo programático y eficacia del sistema económico, sustentado en la abundancia y acumulación de las mercancías bajo la administración y organización de disputas permanentes para su obtención y aseguramiento. Sin embargo, en la impostura de la distribución masificada del fetiche, será la distribución de la escasez y del temor a carecer lo que se instala en el sujeto y en su manifestación corpórea. Al respecto, Le Breton (1992) sostiene que "como el cuerpo no es un instrumento de la razón y diferenciado de la presencia humana, está consagrado a la insignificancia y al olvido" (p. 69). Sin embargo, no sería cualquier insignificante ya que la fórmula moderna del cuerpo —vestigio, resto, separación— necesita del autómata para producir nuevas mercancías y productos altamente deseables para el consumo social. ¡Qué mejor producción que un cuerpo separado de sí mismo! Cabe recordar toda la concepción deleuziana del CsO —cuerpo sin órganos — y su relación con las máquinas deseantes para comprender la compleja evolución del cuerpo reducido a un objeto funcional bajo el sistema capitalista.

Con lo anterior, es posible interpretar que el sujeto de la modernidad adquirió una nueva conciencia respecto de su propio cuerpo a propósito de la ocupación que el poder económico realizó sobre sí mismo. *Espectáculo* diría Guy Debord como la necesaria presencia ausente del otro, para nutrirse de seres de vida sin vida, que persiste en la medida en que la comunidad se encuentra suspendida por la ideología espectacular. Actualmente, correspondería a un cuerpo producido para el funcionamiento del automatismo contemporáneo en tanto relaciones de producción y

relaciones de poder que agudizan la dualidad pensante y extensa en la concepción del hombre moderno. Pensemos todas las tradiciones e ideologías del pensamiento contemporáneo que han reducido el cuerpo a fragmentos, dislocaciones y pedazos, disociados de la existencia y transformados —partes extra partes— como fantasmas y como deseos que surcan el mundo imaginario imponiendo su pesada presencia. Afecciones particulares que Deleuze(2016) sostiene como soportes del individuo, intensidades afectivas que lo descomponen o lo modifican en una producción deseante.

El deseo para la modernidad capitalista, corresponde al fantasma con mayor productividad enajenante ya que si el deseo produce en la economía mercantil un símil al sentido, no es sino una producción de lo real, que produce lo real, en tanto que todo lo real es posible, y en este contexto, gran parte de la realidad puede convertirse en una serie de fantasmas deseantes. En este contexto, para Deleuze (2016) lo importante es consignar las fuerzas intervinientes en una vida anorgánica que provienen externamente al sujeto y que atraviesan el cuerpo sin más reparos que su propia aparición insospechada. No es extraño considerar que este modelo corporal desajustado, descompuesto y deseante de múltiples carencias, esté cada vez más vivo cuanto más descompuesto está. Esta forma de vida podría pensarse como un devenir permanente de intensidades y de fuerzas no-orgánicas, activas y no visibles que dan vida a un cuerpo autómata. Desde aquí la concepción deleuziana de la desregulación esencial del cuerpo. Por esto las fuerzas deseantes de lo real, se convierten en fuerzas vitales que activan la diversidad de acciones del sujeto. Deleuze (2016) señala algunos indicios que indicarían cómo este cuerpo intervenido por la realidad de consumo, construye lo real del mundo relacional a partir de su propia afección dislocada. Una especie de cuerpo-esquicio-sentido que enajena cualquier real posible: “El CsO es un cuerpo afectivo, intensivo, anarquista, que no contiene más que polos, zonas, umbrales y gradientes. Lo que lo atraviesa es una potente vitalidad no orgánica” (p. 176)

De esta manera el cuerpo conjurado bajo el sistema imperante —cuerpo errante y vagabundo— forma una unidad en tanto máquina para producir seudo-deseos de autoproducción con una nueva y extraña conciencia. Extrañeza que por lo demás se transformará en intensidades inmateriales de fuerzas que afectan al CsO para su funcionamiento disfuncional: El cuerpo está más vivo mientras más afectado está por fuerzas que lo desorganizan como cuerpo.

El capitalismo para Deleuze (2005), tendería a intervenir el cuerpo a partir del reconocimiento de su propia carencia, un devenir improductivo y supresor de toda realidad consciente. Señala al respecto, “la escasez se propaga según la organización de una producción previa. Es el arte de una clase dominante, práctica del vacío como economía de mercado: organizar la escasez, la carencia, en la abundancia de producción, hacer que todo el deseo recaiga es el gran miedo a carecer, hacer que el

objeto dependa de una producción real que se supone exterior al deseo (las exigencias de la racionalidad), mientras que la producción del deseo pasa al fantasma (nada más que al fantasma)" (p. 35).

Bajo estos supuestos, la sociedad moderna tendería a suprimir cualquier intento de reconocimiento y conexión con el cuerpo propio, dislocando todo. Para Deleuze, el Cuerpo sin Órganos (CsO), tan propio de nuestro tiempo, oculta precisamente los fantasmas —productores de significados— para la transformación inequívoca del organismo como una suerte de movimiento permanente de desterritorialización del cuerpo, producido por el estado capitalista que gobierna el consumo fetiche bajo el supuesto de producir por producir. El propio deseo se convierte así en pulsión de vida bajo el sentido del sin sentido. El cuerpo ya no es el signo de sus fantasmas, sino una producción matérica inconsciente y preconsciente de la variada y múltiple producción de las máquinas deseantes.

El cuerpo en la modernidad es una máquina deseante del sentido ausente, que unido a la economía del deseo produce por sí misma "un cuerpo sin órganos que no distingue a los agentes de sus propias piezas, ni las relaciones de producción de sus propias relaciones, ni lo social de lo técnico. Las máquinas deseantes son a la vez técnicas y sociales" (Deleuze y Guattari, 2005, p. 38). Cabe advertir que el cuerpo convertido en *"máquina deseante"*, en cuanto social, funciona solo con la condición de estar descompuesto, transita para descomponerse y solo camina descompuesto. Aquí radica la impronta del CsO social hacia el cuerpo individual. Su intervención nos extravía y nos niega la condición de reconocernos en la multitud de los cuerpos (La distinción deleuziana para el CsO, parte de la premisa que su funcionamiento estaría sujeto a un órgano indeterminado y real, en tanto que el organismo se define por órganos determinados y reconocibles, es decir de la organización de los órganos). Ni organismo, ni organización… solo realidades intensivas[36] . Dos precisiones al respecto: Las fuerzas externas que comportan este flujo de intensidades, penetran en el cuerpo para desorganizarlo constantemente y desestabilizarlo en su movimiento. Esta condición constitutiva de la modernidad capitalista, interviene el cuerpo como un debilitamiento productivo que engendra una diversidad de formas relacionales para múltiples estados de corporalidad enajenantes y descompuestas. El cuerpo como máquina deseante, y por ende su deseo de funcionar descompuesto, queda de manifiesto en su propia relación inmaterial de producciones necesarias para una existencia sin propiedad. Cuerpo productor de una relación con lo real de manera fantasmal.

Como señalan Deleuze y Guattari (1973):

> Si el deseo produce, produce lo real. Si el deseo es productor, solo puede serlo en realidad, y de realidad. El deseo es este conjunto de síntesis pasivas que

> maquinan los objetos parciales, los flujos y los cuerpos, y que funcionan como unidades de producción. De ahí se desprende lo real, es el resultado de las síntesis pasivas del deseo como autoproducción del inconsciente. El deseo no carece de nada, no carece de objeto. Es más bien el sujeto quien carece de deseo, o el deseo quien carece de sujeto fijo; no hay más sujeto fijo que por la represión, El deseo y su objeto forman una unidad: la máquina, en tanto que máquina de máquina. El deseo es máquina, el objeto del deseo es todavía máquina conectada, de tal modo que el producto es tomado del producir, y que algo se desprende del producir hacia el producto, que va a dar un resto al sujeto nómada. El ser objetivo del deseo es lo Real en sí mismo.

Una segunda consideración, necesaria y distintiva corresponde a la concepción del CsO que Deleuze toma de Artaud. En efecto, más allá de cualquier organismo y límite del cuerpo vivido, Artaud calificó este espacio de intensidades como Cuerpo sin Órganos. Deleuze (2002) cita al escritor para referirse al CsO como: "**E**l cuerpo es el cuerpo **E**stá solo **Y** no precisa órganos **E**l cuerpo no es nunca un organismo **L**os organismos son los enemigos del cuerpo"(p. 51)[37]. Artaud, piensa en un cuerpo donde los órganos han perdido sus funciones primeras y fundamentales para volverse cada uno de ellos indistintos unos de otros en la medida que se han descompuesto. Para este autor, todavía el cuerpo guarda una materialidad consciente, la cual Deleuze lo lleva a la afección de la inmaterialidad de fuerzas permanentes que transitan sobre la corporalidad, transformando al sujeto en un autómata. Es más, el cuerpo sin órganos es lo improductivo por excelencia para su eficacia productiva enajenante. Al respecto, se vuelven a encontrar referencias del CsO artoniano en las reediciones de "El Anti Edipo (2005) y "Mil Mesetas (2006)" —Deleuze y Guattari—, que cito a continuación (Deleuze, 2005):

Antonin Artaud lo descubrió (CsO), allí donde estaba, sin forma y sin rostro. Instinto de muerte, éste es su nombre, y la muerte no carece de modelo. Pues el deseo también desea esto, es decir, la muerte, ya que el cuerpo lleno de la muerte es su motor inmóvil, del mismo modo que desea la vida, ya que los órganos de la vida son la *working machine* (p. 17).

La desorganización deleuziana del CsO se juega menos en el nivel de los órganos que en el de su organización. Escribe: "El cuerpo sin órganos no carece de órganos, solo carece de organismos, es decir, de esa organización de los órganos" (Deleuze, 2003, p.57). Complementa lo expuesto, la referencia señalada anteriormente en Mil Mesetas (2006):

El 28 de noviembre de 1947, Artaud declara la guerra a los órganos: *Para acabar con el juicio de Dios, pues atadme si queréis, pero yo os digo que no hay nada más inútil que un órgano. Y es una experimentación no sólo radiofónica, sino biológica,*

política, que provoca la censura y la represión. Corpus y Socius, política y experimentación. Os impedirán experimentar en vuestro rincón (p. 156)[38].

Al respecto, dos preguntas complementarias que realiza Alain Beaulieu (2012), a propósito de la desorganización de los órganos cuando son atravesados por fuerzas externas, que interrumpen la acción y disposición de cualquier sujeto: ¿Por qué hay una necesidad de hacerse un CsO? y ¿Por qué dejar que el cuerpo sea desorganizado por estas fuerzas? (p. 48). Parafraseo a Beaulieu, la organización como organismo de los órganos, es decir, la colocación por parte del cuerpo de un sistema de defensa que apunte a impedir que las fuerzas lo alcancen y lo afecten, constituye una especie de máquina hegemónica que neutraliza el cuerpo en su libertad de expresión del deseo. Por tanto, es en nombre de una seudo libertad que el CsO debe ser fabricado. Al devenir disfuncional, el cuerpo adquiere una gran vitalidad improductiva.

Las referencias a Deleuze y Guattari tienen sentido en este escrito en la medida que nos acercamos a ciertos supuestos que responderían a la invención del cuerpo moderno: si el cuerpo alienado de la modernidad (CsO social), es una forma de vivir la vida —máquina deseante productora del sin sentido— su presencia siempre opacará cualquier intento para revertir la condición de ser cuerpo en los márgenes. Esta singular condición, permitiría desplazarlo del ciclo de producción como máquina deseante o cuerpo en duelo necesitado de imágenes espectaculares a partir del propio deseo inconsciente de negación de las condiciones capitalistas imperantes. Una suerte de alteridad del deseo, que desmarca la imagen fetiche-circulante en el ciclo de mercancías visuales. En otras palabras, una puesta en escena del sentido y un llamamiento a la sensibilidad del observador como vector de dislocación de la visión en los signos de la invisibilidad. El CsO social padece ante la exposición del sensible y del sentir al no poder controlar políticamente el cuerpo por el poder ni el deseo por el sentido.

Lo menos que el CsO social posee es el sentido poético en su operatoria. Es más, su padecimiento ante el sentirse tocado por lo sensible, implica su repliegue y fractura. Deja abierto un espacio hacia lo inconsciente-deseante para producir la desarticulación de los referentes relacionales en la paradoja de la propia extrañeza.

Sin embargo, simultáneamente se abre una posibilidad en el sujeto "enajenado", para que el pensamiento —significado y significante— no pueda soportar el peso de su determinismo y despliegue; una forma de acceso al sentido abierto, sin definiciones preconcebidas y determinaciones convencionales. Por ese acceso, el cuerpo-máquina se transforma en un trazo emotivo como constructor de un sentido sensible captado por el observador y como un llamamiento desde la cotidianidad. Por esto, para el sujeto como máquina deseante y como cuerpo-trayectoria de intensidades fetiches, cosistas, mercantiles y consumistas, comparece su inquietud en una atención inquietante. El sentir el cuerpo como una extrañeza afectiva y en distancia de las

significaciones clásicas tendería a transformar la manera en que abordamos la corporalidad del sujeto en la contemporaneidad, como una especie de tacto para nuevas posibilidades de sentido no determinadas por lecturas convencionales. Un tocar o sentirse tocado por aquello que no cierra la posibilidad de pensar el cuerpo como un acto descifrado, sino por un acontecimiento por descifrar: el propio sentido que se revela en el espaciamiento de la sensación.

Referencias

Agamben, Giorgio (2009). ¿Qué es lo Contemporáneo? En http://estafeta-gabrielpulecio.blogspot.com/2009/11/giorgio-agamben-que-es-lo contemporaneo.html. (Revisado en Noviembre del 2013)

Beaulieu, A. (2012). Cuerpo y Acontecimiento. Argentina: Letra Viva

Bernard, Michel (1985). El Cuerpo. Buenos Aires, Argentina: Paidós

Cioran, Emil (1986). La Caída en el Tiempo. España, Barcelona: Planeta-Agostini. Traducción de Esther Seligson. En http://estafeta-gabrielpulecio.blogspot.com/2010/03/emil-m-cioran-retrato-del-hombre.html

Debord, Guy (2007). La Sociedad del Espectáculo. Valencia, España: Pre-Textos

Deleuze, Gilles (2016). Critique et Clinique. París: Les Éditions de Minuit. Traducido por Thomas Kauf, Barcelona: Anagrama

Deleuze, Gilles, Guattari, Félix (2005). El Antiedipo. Capitalismo y Esquizofrenia. Buenos Aires, Argentina: Paidós

Deleuze, Gilles, Guattari, Félix (2006). Mil Mesetas. Capitalismo y Esquizofrenia. España: Pre-Textos

Deleuze, Gilles (2003). Lógica de la Sensación. Madrid, España: Arena

Descartes, Rene (1996). Meditaciones Metafísicas. Madrid, España: Austral

Ferrada, J. (2019). Resonancias y murmuraciones en el tocar de la danza: la difer(a)ncia del cuerpo en su sentido escrito. ARTSEDUCA, (22), 190-205. DOI - http://dx.doi.org/10.6035/Artseduca.2019.22.12

Foucault, Michel (1992). Microfísica del Poder. Madrid, España: La Piqueta

Imbert, Gérard (2001). El Cuerpo como Producción Social. En Islas, Hilda compiladora. De la Historia al Cuerpo y del Cuerpo a la Danza. México: CONACULTA

Le Breton, David (1992). Antropología del Cuerpo y Modernidad. Buenos Aires, Argentina: Nueva Visión

Gubernamentalidad neoliberal: la educación chilena y la gubernamentalidad múltiple

Dra. (c) Verónica Hernández Rosas
Departamento Gobierno y Gestión Pública
Universidad de Los Lagos

Resumen: El presente trabajo es una invitación a repensar el concepto de gubernamentalidad desde la condición de multiplicidad que contiene. Para tal efecto utilizaremos la política educativa chilena que responde a una gubernamentalidad neoliberal, que, a su vez, tiene características particulares debido a las interconexiones de diversas tecnologías de poder que se articulan, produciendo subjetividad y afecto a las comunidades escolares, a los agentes educativos y a las familias.

Palabras claves: gubernamentalidad, multiplicidad, neoliberalismo, comunidad, escolar.

Gubernamentalidad y la racionalidad del poder

Foucault (2007) ubica el concepto de gubernamentalidad —clase 5 de enero de 1983— como parte de la articulación de la historia del pensamiento, historia de las mentalidades o historia de las representaciones, reconociendo que hacía alusión a lo que puede llamarse "*foco de experiencia*" la importancia estará radicada en las matrices normativas de comportamiento. Rose, O' Malley, Valverde (2012) reconoce en esa intencionalidad "una cierta mentalidad que él —*Foucault*— nombró gubernamentalidad se había vuelto el suelo común de todas las formas de acción y formas de pensamiento político modernos" (p.19). La oferta foucaultiana desplaza las formas preestablecida de estudiar las lógicas de poder,

> "el desplazamiento no consistió en analizar el Poder con mayúscula, y ni siquiera las instituciones de poder o las formas generales o institucionales de dominación, sino estudiar las técnicas y los procedimientos por cuyo intermedio se pretende conducir la conducta de los otros. […] También aquí el desplazamiento consistió en lo siguiente: pasar del análisis del ejercicio del poder a los procedimientos, digamos la gubernamentalidad" (Foucault 2011 p.21)

Aun cuando en las clases de 1976, "Defender la Sociedad", el concepto de gubernamentalidad no estaba desarrollado por Foucault, ya visualiza la importancia de reconocer las relaciones de poder, especialmente como fuente de dominación, no tratando de seguirlas "en lo que constituye su legitimidad fundamental, sino intentar,

al contrario, buscar instrumentos técnicos que permiten asegurarlas" (Foucault 2003, p.51), estos serán "órganos complejos de coordinación y centralización" que es preciso buscar al lado del Estado. Siendo entonces un poder que se constituye a distancia, a través de una intervención exhaustiva sobre las reglas del juego que preserva intocados —y declara intocables— a sus jugadores.

Toda esa cuestión de la razón gubernamental crítica va a girar alrededor del "como no gobernar demasiado"(Foucault 2007, p.29) la idealización de los liberales respecto a la libertad fortalece esa disposición de una gubernamentalidad que atrape desde cierta distancia, donde el sujeto se sienta libre de dominación. La economía política es el espacio de control de esa autolimitación del gobierno de los otros. "En lo fundamental, creo que la economía política es la que permitió asegurar la autolimitación de la razón gubernamental" (Foucault 2007, p.30).

Para Lazzarato (2015) —al igual que Foucault— existe una vinculación directa entre el capitalismo y esa específica forma de gobernanza. Así el Estado y la gubernamentalidad serán las instituciones del capitalismo. La gubernamentalidad no debe ser entendida como un poder, sino como el conjunto de saberes y prácticas sociopolíticas que permiten explicar el ejercicio de esa forma de poder que es la biopolítica. Entonces gobernar "pasa por tomar en cuenta y hacerse cargo de la actividad no sólo de los grupos, no sólo de los diferentes estamentos, esto es de los diferentes tipos de individuos con su estatus particular, sino de la actividad de las personas hasta el más tenue de sus detalles" (Foucault 2007, p.22). Lo anterior es plausible explorarlo evidenciando los dispositivos que se entrelazan a través de diversas tácticas, metodologías, técnicas que estructuran la intervención política. (Bazzicalupo, 2016, p.50).

Para Salinas (2014) la gubernamentalidad será el articulador para la lógica de la seguridad o de la regulación, y los problemas de la población y el territorio como ejes articuladores del biopoder (p.209). Es necesario tener en cuenta que cuando la sociedad se mercantiliza y los Estados se convierten en Estados mínimos, la gubernamentalidad se traspasa al exterior del Estado. Esto implica la "privatización" de la gubernamentalidad, lo que nos obliga a tomar en cuenta los dispositivos "biopolíticos" no estatales (Lazzarato 2015, p.13). Quedando establecido el límite de la competencia del gobierno, la cual se definirá a través de las fronteras de la utilidad de una intervención gubernamental (Foucault 2007. p.60).

El concepto de gubernamentalidad se evidencia más claramente por Foucault, en las clases del 77- 78 "*Seguridad, territorio y población*" y las 78-79 "*Nacimiento de la biopolítica*" El Estado liberal toma un rol fundamental creando formas particulares de conducción de la vida de las personas. En esta relación inseparable que establece el liberalismo entre gubernamentalidad y economía moderna son concebibles solo cuando el individuo supera la necesidad y supervivencia, si bien siempre existe la

amenaza, esta deja de ser determinante en la práctica. Es en este aplazamiento, entre escasez y riqueza que se insertan los regímenes de saber —biología y ciencia económica— que vehiculan las nuevas estructuras de poder sobre la vida, su producción y reproducción" (Bazzicalupo, 2016, p.84).

El aporte teórico de la gubernamentalidad puede ser concebido como una gran maquinaria abstracta[39], esa relación inseparable entre Estado y capital, entre producción y reproducción, donde distintos vectores se entrelazan en formas de control múltiple. El poder tiene la misma configuración. Retomando a Foucault en su clase del 1978-1979, la gubernamentalidad cuando se acerca a la razón de Estado neoliberal comprende que "el interés que debe obedecer la razón gubernamental es interés en plural, un juego complejo entre los intereses individuales y colectivos, la utilidad social y la ganancia económica; entre el equilibrio del mercado y el régimen de poder público" (p.64). En el disciplinamiento de los cuerpos desde la regulación biopolítica de las poblaciones, se determina el dominio estratégico de las relaciones de poder en el que se juega el ejercicio del poder biopolítico amparado en la gubernamentalidad, que será capaz de coaptar todos los espacios, siendo su principal objetivo la población y su instrumento técnico esencial los dispositivos de seguridad (Foucault 2007 p.36). Entonces será este el objeto privilegiado para comprender el conjunto de saberes y prácticas sociopolíticas, cómo se desplazan en la población, cómo constituyen parte importante de nuestro devenir; eso que se le llamará el control biopolítico de nuestra vida; nuestra existencia y donde recurrentemente, se fugan, se escapan nuestras pulsiones.

La gubernamentalidad además puede ser considerada una herramienta metodológica a través del reconocimiento y análisis de las múltiples prácticas de gobierno, que desde miradas externas permite destrabar las lógicas de poder, las formas en que este opera desde la distancia. Reconoce el valor del Estado constituyéndose como realidad compuesta, redes heterogéneas del poder, siendo el efecto móvil de un régimen de gubernamentalidades múltiples" (Foucault 2007 pág.84). Esas multiplicidades son fundamentales para comprender nuevas y sofisticadas formas de gobierno. En "Seguridad, territorio y población" (1977-1978), Foucault, en sus primeras clases, reconoce que "de hecho, el ejercicio de esa soberanía en su desenvolvimiento efectivo, real y cotidiano siempre indica, desde luego, cierta multiplicidad, pero será tratada, justamente, sea como la multiplicidad de súbditos, sea [como] la multiplicidad de un pueblo" (Foucault 2008, p.27). Además, reconoce que solo hay disciplina cuando hay multiplicidad y un fin, o un objetivo, o un resultado para obtener a partir de esa multiplicidad. La disciplina, en tanto, es un modo de individualización de las multiplicidades, por lo tanto, la soberanía y la disciplina, solo pueden verse frente a multiplicidades (Foucault 2008, p.28); por ejemplo, las multiplicidades de espacio construirán multiplicidades artificiales que se

organizan según el triple principio de la jerarquización, la comunicación exacta de las relaciones de poder y los efectos funcionales específicos de esa distribución (Foucault 2008, p.36). Aspecto relevante en cuanto a la forma de buscar y comprender estas multiplicidades.

Gubernamentalidad neoliberal

Foucault (2007) en el curso el nacimiento de la biopolítica, entrega el primer acercamiento a lo que sería el análisis del neoliberalismo, permitiendo la comprensión de la gubernamentalidad como esa práctica biopolítica en relación a lo llamará un "régimen de verdad". Para Salinas (2014) el curso debería haberse llamado "genealogía del neoliberalismo" (p. 47).

La gubernamentalidad pasará a ser Razón de Estado, es más bien una superposición sobre el andamiaje del poder soberano. Sobre el mismo punto Dardot y Laval (2013) entienden que la fuerza neoliberal se sostiene sobre el fracaso de los liberales en la acción de gobernar. "El 'nuevo liberalismo' se basa en la constatación de la incapacidad de los dogmas liberales para redefinir los límites de la intervención gubernamental" (p.51). La gubernamentalidad neoliberal se establece entonces, como sistema normativo, determina la acción de los gobernantes, las políticas, los gobernados, sus prácticas, las subjetivaciones y afectos.

Según lo establece Foucault (2007), la gubernamentalidad de carácter neoliberal desde su principio, potencia la fobia al Estado, ampliamente difundida desde los años 30 del siglo XX por los teóricos neoliberales[40], comprende el Estado como el producto de diversas operaciones de gobierno, resituando la importancia, la unidad y funcionalidad que tiene el Estado y que no ha sido considerada. El control lo tiene el Estado, pero solo como un fiscalizador que potencia la lógica de la eficiencia. Esta fobia al Estado será funcional para sostener lo que Foucault llamará la "Sociedad Empresa". No es que el Estado desaparezca como tal, sino que en su condición mínima de responsabilidad asume el rol de fiscalizador del mercado. El neoliberalismo necesita la participación activa del Estado, para así controlar el sistema jurídico, financiero y social especifico que necesita el desarrollo mercantil.

El Estado será el socio estratégico para crear un sistema normativo que establezca el orden- marco donde las instituciones, individuos y empresas puedan competir. Foucault (2007) dice que "desde un punto de vista político, el neoliberalismo es solo la cobertura para un intervención generalizada y administrativa del Estado, tanto más gravosa porque resulta insidiosa y se enmascara bajo la apariencia de un neoliberalismo" (p.156). El Estado asume un rol de vigilancia y fuerza a las instituciones que alberga, a competir de la misma forma en el mercado, además cumple la doble función de vigilar y ser vigilado.

El neoliberalismo tiene una importancia capital para Foucault en lo que llamará el "gobierno de las almas" (Foucault 2011). Este tipo de gobierno es entendido por Rose (1990) como "Nuestras personalidades, subjetividades y 'relaciones' no son cuestiones privadas, si por ello entendemos que no son objetos de poder. Por el contrario, están intensamente gobernadas" (p.1). Como pieza clave se debe establecer un saber experto que permita dar forma al neoliberalismo, tanto Foucault como Rose establecen una potente crítica a la influencias del saber experto de las psi (psicología, psiquiatría) quienes han desarrollado el conocimiento de la gestión de la conducta a través de la gestión de Yo, la gestión del Sí mismo, del Self, todas las anteriores remiten a diversas corrientes de pensamiento psicoanalítico. Creo que desde aquí se desprende uno de los componentes importantes de la construcción de la cultura neoliberal.

Las políticas de orden neoliberal, crean un especie de conciencia colectiva, un *ethos*, una base cultural —que afectará a la institucionalidad, como al colectivo— sustentada en un tipo especial de sociedad y sujetos, quienes sometido a un dominio abstracto serán conducido por una gubernamentalidad o gobierno que "construirá sistemas de control y de evaluación de la conducta, con medidas que condicionaran la obtención de la recompensa" (Laval & Dardot 2013, p.219). Además, la razón gubernamental como racionalidad política de fondo y que tiene a la vida de la especie como objeto del actuar político, bajo las estrategias privilegiadas de la economía política, es la teoría de la competencia pura: "Lo esencial del mercado está en la competencia" (Foucault 2007, p.151). Esto es sustancial para la construcción del ethos neoliberal, todos debemos someternos a diversas formas de competir, produciendo una desigualdad que encuentra como justificación las capacidades individuales y la escasa habilidad de los sujetos perdedores en las lógicas de la competencia. Las aproximaciones que entrega Foucault se entenderán como un poder a distancia; el discurso neoliberal tiene un efecto en la población, respecto al componente moralizante que contiene (Santiago 2019).

Para que la población asuma esa condición de competir y someterse a un sistema que presiona en ese sentido, el control neoliberal creó minuciosamente un ethos que se potencia a través de la psicología positiva (Cabana & Illouz, 2019) centrada en la autoayuda. La importancia del sí mismo (Rose 1996) se traslada de la conducta individual a la lógica institucional, incluida las instituciones públicas, siendo "uno de los aspectos importantes de este nuevo *management,* además de la insistencia en el "rendimiento", es la importación de los criterios de 'calidad' empleados por la empresa privadas, que subordina su actividad a la satisfacción del consumidor" (Laval & Dardot 2013, p.306). Para esto es necesario que la cultura, la interacción social y la relación del sujeto con las instituciones se instalen sobre la base de las prácticas y afectos que serán imperativos. Para eso se crearán nuevas tecnologías de control de la conducta que tienen como objetivos "interiorizar las normas de rendimiento y a

veces, mejor todavía, conseguir que el *evaluado produzca las normas que servirán para juzgarlo*" (Laval & Dardot, 2013, p.319).

Sin lugar a dudas la propuesta que hace Foucault (2007) en el "*Nacimiento de la Biopolítica*" es fundamental para lo anteriormente expuesto, la constitución del "Sujeto empresario". Será la base para toda la crítica intelectual a la tendencia neoliberal de la sociedad empresa. Foucault dice:

> Concretamente, en esta sociedad liberal donde el verdadero sujeto económico no es el hombre del intercambio, no es el consumidor, ni el producto sino la empresa, en ese régimen económico y social en que la empresa no es una simple institución sino una manera de comportarse en el campo económico. (p.212)

Una de las características relevantes en la noción de empresa y competencia que imponen los neoliberales es que este sistema será "profundamente 'resiliente' cuanto que excede ampliamente a la esfera mercantil y financiera donde reina el capital. […] produciendo una subjetividad 'contable' mediante el procedimiento de hacer competir sistemáticamente a los individuos entre sí" (Laval & Dardot, 2013, p.21). Esto será fundamental para la producción de la subjetividad que dará forma a ese ethos neoliberal que afecta las prácticas y los sentidos de la población en el desarrollo de sus vidas y sus trayectorias.

Todo lo anterior expuesto, es la base del gran objetivo de la impronta neoliberal. El *homo œconomicus* como empresario de sí mismo, es el sujeto creado desde el ethos neoliberal, el cual nace según Foucault (2007) desde "sustituir en todo momento el *homo œconomicus* socio del intercambio por un *homo œconomicus* empresario de sí mismo, que es su propio capital, su propio productor, la fuente de [sus] ingresos" (p.264). Para Laval y Dardot (2013) "El hombre empresario" es la originalidad de la propuesta neoliberal, este será "un punto focal en la relación entre las instituciones y la acción individual" (p.133), así la relación política y social que se potencia creará una interfaz entre las formas de gobierno —como control de la conducta— hacia un tipo de individuo claramente determinado. Lo importante será esclarecer cómo conducen hasta sus últimas consecuencias uno de los presupuestos fundamentales del pensamiento neoliberal: la extensión de las formas de mercado, a procesos, relaciones y comportamientos *prima faice* no económicos. Así entonces "El Homo œconomicus es el interfaz entre el gobierno y el individuo" (Foucault 2007, p.292), quien procura gestionar de forma distinta lo que serían aquellos aspectos naturales de la interacción social como un colectivo, resituándolo hacia un individualismo extremo, propio de un sujeto que se hace así mismo, a través de competir, en la lógica del mercado. Siendo por característica "el hombre consumidor, es el hombre de la empresa y la producción" (Foucault 2007, p.182).

Esto afectará sustancialmente la relación del sujeto con la producción, el trabajo, intereses educativos, en el caso particular de esta investigación. Según Foucault (2007) uno de los problemas que se genera, en el análisis económico del campo de trabajo, es que "habrá que situarse en la perspectiva de quien trabaja; habrá que estudiar el trabajo como conducta económica practicada, puesta en acción, racionalizada, calculada por la persona misma que trabaja" (p.261). En el neoliberalismo el individuo se convierte en "Sujeto económico activo" que en su conjunto será alienado, en alguna medida, aspectado como una máquina productora, que, en el sentido positivo, va a producir, flujos de ingresos.

En el neoliberalismo se implementa un dispositivo llamado "Emprendimiento y goce" que opera a través del discurso gerencial, que requiere que el sujeto neoliberal "produzca 'cada vez más' y goce 'cada vez más', que esté así conectado con un 'plus de gozar' que ya se ha convertido en sistémico" (Laval & Dardot, 2013, p.360); la vida misma se convierte en objeto del dispositivo de rendimiento, afectando todo, ya que tiene como objetivo "intensificar la eficacia de cada sujeto en todos los dominios: escolar, profesional, pero también relacional, sexual, etcétera" (p.361). En su versión negativa se observa al perdedor, el cual para el imaginario colectivo será el loser, aquel que, por esencia pierde. A lo anterior hay que agregar que el dispositivo debe considerar que este sujeto de rendimiento, económico activo, tiene una vida útil, un periodo de utilidad, y su periodo de obsolescencia, que está determinada por su envejecimiento. Lo que implica que el *homo œconomicus* establece una carrera contra el tiempo, donde debe producir al máximo en sus tiempos de vida útil.

La dinámica constante que establecen la construcción del *homo œconomicus* y/o el sujeto neoliberal es que este debe ser parte de las dos funciones de la economía, es productor y consumidor, por tanto, produce su propia satisfacción siendo esta la propuesta más importante del neoliberalismo. Este será el argumento que fortalece la propuesta neoliberal donde se esgrime que el sujeto libremente se entrega al juego del mercado, ya que desde ahí y solo desde ahí, encontrará la satisfacción de sus deseos que responden a su propia naturaleza de ascender. Así entonces el *homo œconomicus* será esclavo de sí mismo.

Gubernamentalidad neoliberal en la educación chilena

En el contexto de esta situación, en el neoliberalismo chileno se pueden identificar tres componentes que dan forma y un nuevo sentido a lo educativo, que en su implementación cambian drásticamente el devenir de las comunidades, convirtiéndose en la columna vertebral de gubernamentalidad neoliberal, creando una tecnología que ataca las bases de la sociedad, los sujetos, la familia y su relación con la educación.

El primer componente es la implementación de políticas neoliberales donde se concibe la gestión escolar como una gestión empresarial, ese management que afecta tanto a Chile como a otros países de América Latina. (Martínez & Seoane 2020; Sisto, 2020). Los estudios dan cuenta que este tipo de gestión establece parámetros de lo que se entenderá como calidad educacional, lo que se refuerza a través de diversos discursos que logran cambiar la cultura escolar y la base moral que se instala en la comunidad escolar (Bocchio & Grinberg, 2017).

Esto, a su vez, se verá reforzado por el segundo aspecto, la creciente privatización del sistema, la mercantilización y las formas de financiamiento a través de vouchers (Arriola, Aravelo, 2021) que establecen una relación distintas entre agentes escolares, generando altos niveles de segregación escolar (Duk & Murillo, 2019), estimulada a su vez, por políticas educativas que potencian el financiamiento compartido donde las familias aportan recursos económicos (Santos & Elacqua, 2016). Todo lo anterior cambia las formas en que las familias chilenas se enfrentan al mercado educativo (Saidel, 2016), produciendo una subjetividad neoliberal que en consecuencia genera un sujeto endeudado y sobre exigido que regularmente se ubica en los sectores medios (Araujo & Martucelli, 2011); los agentes se encuentran atrapados en un sistema de incentivos que les obliga a competir (Saura & Mateluna 2020). Relevante en la producción de subjetividad para la construcción de un "sujeto pasivo" es un "sujeto cliente" (Veiga-Neto 2013).

Lo último es el impulso de políticas educativas tendientes a la estandarización y al accoutability (Bahamonde & Bahamonde, 2018) que generan una competencia constante, entre las comunidades escolares, como en los agentes en su interior, dañando las relaciones entre agentes escolares, así como la relación estratégica que se debe establecer entre ellos para lograr el bien común (Inostroza 2020). Estas políticas generan una periódica evaluación, que no solo causan afectos en la población escolar, sino que ha permitido que se haga un uso político de sus resultados, como el desmantelamiento de la función social de la escuela (Navas, Salarirche & Fernández, 2017). Las pruebas estandarizadas son un componente importante en estos procesos de rendición de cuentas, cambiando el sentido que se le da al proceso formativo al interior de las comunidades educativas (Ortiz. et.al 2023).

La operación de estos tres componentes de manera simultánea y en todo el sistema educativo —preescolar, primaria, secundaria y educación superior— permite comprender cómo en más de cuatro décadas se ha intencionado la producción de la subjetividad neoliberal tanto al interior como fuera de la escuela, y que centra su atención en un sujeto que se autogobierna, el "sí mismo" (Bornhauser & Garay, 2022), desligando de responsabilidad a los sistemas políticos y económicos que intencionan una determinada racionalidad política (Rojo, Fernández & González, 2020).

Los estudios de la producción de subjetividad dan cuenta que estas afectan las decisiones de la familia (Maldonado & González, 2021) y en forma especial la relación de la familia con la escuela pública (Sánchez, Reyes & Villarroel, 2016). Un aporte importante es el de Olmedo & Wilkims (2014), que, desde las políticas pro mercado educativo en Inglaterra, reconoce prácticas de mercado que tensionan la producción de subjetividad en madres y padre que les obliga a que asuman un nuevo papel como sujetos neoliberales, asumiendo normas y prácticas del mercado de la educación: consumidores, gobernantes y guardianes de las escuelas, productores y fundadores de escuelas. Este discurso con todas las contradicciones que acompaña se ha utilizado como imperativo para los sectores medios (Reay, 2022), quienes serán llamados clientes (Veiga-Neto, 2013).

El problema que me interesa es buscar una propuesta teórica y metodológica que permita acercarnos de la mejor manera a estas cuestiones que se encuentran en las experiencias familiares con la educación y que lo más probable es que han enraizado ciertas conductas y sentidos que se juegan cotidianamente en la imbricada relación de la familia-la escuela y en la gubernamentalidad neoliberal.

Por todo lo anterior se puede establecer que no existen en la literatura analizada, investigaciones que puedan dar cuenta cómo opera esta gubernamentalidad neoliberal desde la multiplicidad que conlleva en el cotidiano de las familias. Esta multiplicidad coloca en juego la producción de subjetivación y el carácter performáticos del afecto, pero en el mismo se contienen las resistencias y las fugas que siempre están en riesgo de ser capturadas, situándose en diversas experiencias que responden a la impronta neoliberal y que atrapa la conducta, simbolismos y proyecciones que los sujetos transitan en su paso por la educación. Es importante, entonces, realizar un esfuerzo investigativo que nos permita comprender la relación de ellos con el impulso de la gubernamentalidad neoliberal en lo íntimo del grupo familiar que se transforma y devienen en la experiencia.

> Me parece que por poder hay que comprender, primero, la multiplicidad de las fuerzas inmanentes y propias del dominio en que se ejercen, y que son constitutivas de su organización; el juego que por medio de luchas y enfrentamiento incesantes, las transforma, las refuerza, las invierte; los apoyos que dichas relaciones de fuerza encuentran las unas y las otras, de modo que formen cadenas y sistemas, o, al contrario, los corrimientos, las contradicciones que aíslan unas a otras; las estrategias, por último, que las tornan efectivas, y cuyo dibujo general o cristalización institucional toman forma en los aparatos estatales, en la formulación de la ley, en las hegemonías sociales. (Foucault 2014, p.89)

Entonces, la lógica de biopoder opera a través de diversas formas y procedimientos múltiples. Esto será fundamental para reconocer metodológicamente las multiplicidades que se conjugan en el poder. Esa "Gubernamentalidad Múltiple" donde los modos de producción de la subjetividad y afección se debe analizar "Incluyendo los modos específicos que presenta la idea de gobierno, es decir, las formas y modos de cómo la gente vive, hace y genera la vida" (Grinberg 2010, p.202). Estas lecturas en plural han coaptado toda las afecciones de la institución escolar y sus agentes, esta gubernamentalidad en plural coacciona una serie de instituciones, las ciencias y las disciplinas, lo que la hace más compleja y rizomática.

Las comunidades escolares, independiente de sus dinámicas internas, se encuentran atrapadas en esta gubernamentalidad, "la escuela se presenta como una institución extraordinariamente compleja, pues en aquella se interceptan las técnicas de disciplina y las técnicas de regulación biopolítica, que a su vez son concomitantes con la gobernanza neoliberal" (Licuime 2022, p.28). Debemos suponer que quienes forman parte de esa comunidad estarán igualmente afectadas.

Referencias

Araujo K; Martuccelli D. (2011) "Desafíos comunes Relatos de la sociedad chile y sus individuos" Tomo 1" *LOM Ediciones, Chile.*

Arriola Diaz, C., Arevalo Faundez, P., & Cisterna Chavez, F. (2021). Crisis, ansiedad y trampa: el costo real de la deuda educacional en Chile *(Doctoral dissertation, Universidad Academia de Humanismo Cristiano).*

Bahamonde, J. A. C., & Bahamonde, D. A. C. (2018). Cartografía de la reforma educativa en Chile. Mercado, competencia y mejoramiento escolar. *Revista Brasileira de Educação*, *23*.

Bazzicalupo, L. (2016). Biopolítica: un mapa conceptual. *Melusina.*

Bocchio, M. C., & Grinberg, S. M. (2017). ¿Sólo van a trabajar si reciben los fondos? Management, regulación moral y escuelas en la periferia metropolitana (Córdoba, Argentina). *Revista Exitus*, *7*(2), 306-330.

Bornhauser, N., & Garay, J. (2022). Ley SEP, ley PIE y 'educación emocional': prácticas de subjetivación y derivas de la gubernamentalidad en el sistema escolar chileno. *Foro de Educación*, *20*(2), 231-254.

Cabanas, E., & Illouz, E. (2019). Happycracia. Cómo la ciencia y la industria de la felicidad controlan nuestras vidas. *Barcelona: Planeta*.

Donoso-Díaz, S. (2018). La nueva institucionalidad subnacional de educación pública chilena y los desafíos de gestión para el sistema escolar. *Educar em revista*, *34*, 29-48.

Duk, C., & Murillo, F. J. (2019). Segregación escolar y meritocracia. *Revista latinoamericana de educación inclusiva*, *13*(1), 11-13.

Foucault, M (2000) "Defender la sociedad" Curso en el College de France (1975 – 1976) *Fondo de Cultura Económica –Argentina.*

Foucault, M (2007) "Nacimiento de la biopolítica Curso en el Collége de France (1978 – 1979*)" 2° Edición Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.*

Foucault, M. (2008). Seguridad, territorio, población *(Vol. 265). Ediciones Akal.*

Foucault, M. (2011). El gobierno de sí y de los otros: Curso del Collège de France (1982-1983) *(Vol. 318). Ediciones Akal.*

Laval, C., & Dardot, P. (2013). *La nueva razón del mundo*. Editorial Gedisa.

Lazzarato *"Gobernar a través de la deuda. Tecnologías de poder del capitalismo neoliberal"* (2015) Amorrortu, Buenos Aires.

Licuime, J. E. A. (2022). La Biopolítica, neoliberalismo y proyecciones en la educación. *Revista Sophia Austral*, *28*.

Maldonado, C. O., & González, R. S. (2021). Producción subjetiva de segregación escolar en Chile: un estudio cualitativo basado en "juegos de clasificación". *Currículo sem Fronteiras*, *21*(3), 1743-1767.

Martínez, M. E., & Seoane, V. I. (2020). Disputas por el derecho a la educación y la educación pública en América Latina: políticas, instituciones y sujetos en la gubernamentalidad neoliberal. *Revista Brasileira de Política e Administração da Educação*, *36*(1), 17-36.

Navas, M. F., Salarirche, N. A., & Fernández, M. S. (2017). Evaluación y pruebas estandarizadas: una reflexión sobre el sentido, utilidad y efectos de estas pruebas en el campo educativo. *Revista Iberoamericana de Evaluación Educativa*, *10*(1), 51-67

Olmedo, A., & Wilkins, A. (2014). Gobernando a través de los padres y madres: Política educativa y construcción de subjetividades neoliberales en Inglaterra

Ortiz Mallegas, S., Sepúlveda Bravo, R., Carrasco Aguilar, C., Verdejo Valenzuela, T., & Vergara Araya, L. (2023). Colectividad docente y trayectorias profesionales en el contexto chileno de rendición de cuentas. *Actualidades Investigativas en Educación*, *23*(2), 212-240.

Reay, D. (2022). Measuring and understanding contemporary English educational inequalities. *Institute for Fiscal Studies*, 1.

Rojo, L. M., Fernández-González, N., & González, M. C. (2020). Discurso y gubernamentalidad neoliberal. *Viento sur: Por una izquierda alternativa*, (168), 93-113

Rose, N., O'malley, P., & Valverde, M. (2012). Gubernamentalidad. *Astrolabio*, (8).

Rose, N; (1990) "El gobierno del alma, la formación del Yo privado

Saidel, M. (2016*). La fábrica de la subjetividad neoliberal: del empresario de sí al hombre endeudado*. Pléyade, (17), 131-154.

Salinas Araya, A. (2014). *La semántica biopolítica: Foucault y sus recepciones* (Vol. 2). CENALTES Ediciones.

Sánchez Oñate, A., Reyes, F., & Villarroel Henríquez, V. (2016*). "Participación y expectativas de los padres sobre la educación de sus hijos en una escuela pública"*. Estudios pedagógicos (Valdivia), 42(3), 347-367

Santiago, A. S. (2019). La gubernamentalidad como poder a distancia: Foucault y la crisis de las disciplinas. *Daimon Revista Internacional de filosofía*, (76), 155-170.

Santos, H., & Elacqua, G. (2016). Segregación socioeconómica escolar en Chile: elección de la escuela por los padres y un análisis contrafactual teórico. *Revista Cepal*

Saura, G., & Mateluna, H. (2020). Política educativa en Chile para eliminar las lógicas neoliberales del mercado escolar. *Educar em Revista*, *36*, e75918.

Sisto, V. (2020). La escuela abandonada a evaluaciones y estándares, confinada en el managerialismo. *Praxis educativa*, *15*.

Veiga-Neto, A. (2013). Governamentalidades, neoliberalismo e educação. *Foucault: filosofia e política. Belo Horizonte: Autêntica*, 37-52.

[←1]

NOTAS

El presente trabajo fue desarrollado en el marco del proyecto Fondecyt de Postdoctorado nº 3230180 de ANID. Agradezco a Verónica Hernández, Juan Alegría y Andrés Sepúlveda por la invitación a participar en el seminario "Foucault 40 años después: Nacimiento de la biopolítica, perspectivas, proyecciones y aplicaciones en educación", llevado a cabo el 27 y 28 de junio de 2024 en el Campus Puerto Montt de la Universidad de Los Lagos, donde presenté inicialmente este trabajo.

[←2]

De la amplia literatura existente sobre este tema en la obra de Foucault, pueden consultarse los siguientes trabajos: Lemm (2010), Laval (2018), Lemke (2011), Brown (2015), Chignola (2018), Lazzarato (2013).

[←3]

En la carta a los editores del curso, publicada en anexo al curso *Teorías e instituciones penales*, Balibar habla de hecho de una "relación ideológica triangular" entre Foucault, Althusser (y los althusserianos), y Bourdieu y Passeron. Ver Balibar (2021, p. 347).

[←4]

Utilizo aquí el término "antimarxista" en alusión al estudio de Balibar, "El anti-Marx de Michel Foucault" (2015a). Balibar parte reconociendo que la expresión tiene un propósito polémico, y en ese sentido, está lejos de proponer que la posición de Foucault sería reductible a un simple "antimarxismo" (indistinguible en ese plano, de un antimarxismo reaccionario o fascista).

[←5]

Se puede añadir en esta secuencia "La verdad y las formas jurídicas", una serie de conferencias que Foucault ofrece en 1973, en la PUC de Río de Janeiro, y que en gran medida constituyen una síntesis del curso *La sociedad punitiva*. Ver Foucault (1999, p. 169-282).

[←6]

Ver también *Marx dentro de sus límites* (2003), otra obra que Althusser redacta en 1978, pero que sólo será publicada póstumamente.

[←7]

"Por eso nos creemos autorizados a postular la Tesis siguiente, con todos los riesgos que eso comporta. Nosotros pensamos que el aparato ideológico de Estado que se ha colocado en posición *dominante* en las formaciones capitalistas maduras, como resultado de una violenta lucha de clase política e ideológica contra el antiguo aparato ideológico de Estado dominante, es el *aparato ideológico escolar*" (Althusser, 2016, p. 289).

[←8]

Ver al respecto el análisis de Bosteels (2017). Sobre la temporalidad diferencial o "plural", ver Morfino (2014) y Romé (2021).

[←9]

Sigue pendiente un estudio detallado de la relación entre Althusser y Bourdieu, no sólo a propósito del problema de la reproducción, sino en el marco de su trayectoria y elaboración teórica general, especialmente poniendo atención a la posición que cada uno desarrolla con relación al marxismo. Algunos aspectos de esta relación han sido estudiados por Pallotta (2015b; 2021) y Clemente (2021).

[←10]

En este sentido, la crítica de François Dubet (2013) sobre la "ausencia" de una problematización directa de la escuela como institución disciplinaria en la obra de Foucault, resulta así anodina y da la impresión —como también fue el caso con ciertos historiadores— de no ser más que la defensa gremial de cierta tradición francesa de la sociología de la educación.

[←11]

Para una discusión más detallada del impacto y los "usos" de Foucault en la educación, ver los trabajos compilados en Ball (2001), los que, siendo exclusivamente del ámbito anglosajón, no abordan la relación que aquí nos interesa (además, hay que considerar que la publicación original es de 1990, lo que evidentemente limita aún más la perspectiva de dichos trabajos, pues en ese momento ninguno de los cursos de Foucault se encontraba disponible, ni tampoco, las numerosas publicaciones póstumas de Althusser). Ver también el balance más reciente que propone Yuing (2019), donde se compendian algunas de las contribuciones de Foucault a la educación en el ámbito iberoamericano.

[←12]

Ver también al respecto el trabajo de Orazio Irrera (2017).

[←13]

Aunque esta hipótesis exige un mayor desarrollo, resultan esenciales los trabajos de Macherey (2014) y de Legrand (2007, 2004).

[←14]

Ver el trabajo de Federica Giardini (2015). Sobre la teoría feminista de la reproducción social, ver Bhattacharya (2017) y Arruzza (2021).

[←15]

Para limitarnos al contexto chileno, ver por ejemplo Yuing (2017), Salinas (2015) o Karmy (2013). Una excepción es el estudio de Villalobos-Ruminott (2018), quien reconoce, aunque de manera exploratoria, la proximidad teórica entre el concepto de "dispositivo" en Foucault y el de "aparato" en Althusser. Ver también el trabajo de Valenzuela (2010) que, aunque se interesa en otro vector de este diálogo, aporta elementos que pueden contribuir a esclarecer esta relación. En el mismo libro donde se incluye este último trabajo, el análisis de Rubilar (2010) podría nutrirse de una confrontación con las posiciones de Foucault.

[←16]

Foucault, Michel (2000). "Clase del 7 de enero", en *Defender la Sociedad – Curso en el Collége de France 1975 – 1976*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires; p. 26.

[←17]

Deleuze, Gilles (1987). *Foucault.* Paidós, Barcelona; p. 53.

[←18]

Foucault, Michel, *op. cit.*, p. 27

[←19]

Foucault, Michel (1978). *Historia de la Sexualidad I: La Voluntad de Saber.* Siglo XXI, Madrid; *pp.* 114-115.

[←20]

Foucault, Michel (2001), "El Sujeto y el Poder". En Dreyfus, H., y Rabinow, P., *Michel Foucault: Más Allá del Estructuralismo y la Hermenéutica.* Nueva Visión, Buenos Aires; p. 253

[←21]

Op. cit., *pp.* 253-254

[←22]

Foucault, Michel (1992), "Preguntas a Michel Foucault sobre la Geografía". En *Microfísica del Poder.* La Piqueta, Madrid, p. 129.

[←23]

Foucault, Michel (2000), "Clase del 14 de enero", en *Defender la Sociedad – Curso en el Collége de France 1975 – 1976,* p. 43.

[←24]

Foucault, Michel (2001). *Vigilar y Castigar – El Nacimiento de la Prisión*. Siglo XXI, México D.F., p. 140.

[←25]

Op. cit., p. 189.

[←26]

Op. cit., p. 234.

[←27]

Op. cit., p. 178.

[←28]

Op. cit., p. 247.

[←29]

Op. cit., p. 208.

[←30]

Op. cit., p. 206.

[←31]

Cf. https://diagnosticointegral.agenciaeducacion.cl/

[←32]

Para la tradición filosófica Occidental, el concepto de Ontología se asocia al estudio del ser (Onto=ser; logía=saberes, estudio). Se pueden distinguir dos aspectos prácticos de la implicancia del ser y de su naturaleza como principio: Por una parte, el ser ahí (el Dasein heideggeriano) y el ser así (existencialista por esencia). El ser ahí, nos habla de una existencia que es particularmente ahí. Mientras que el ser así, vendría a significar el relato lógico del ser ahí.

[←33]

Para el pensamiento occidental, el cuerpo como una sumatoria de partes objetivas y como una verdadera máquina corporal –reductible a su extensión-, nace de la doctrina cartesiana ya que parte de la existencia de dos sustancias fundamentalmente distintas: una res cogitans que comprende el ámbito del pensamiento y una res extensa que comprende el ámbito de las cosas en tanto materia en extensión.

[←34]

Me parece pertinente sugerir la lectura de la referencia completa: “Tengo yo un cuerpo al que estoy estrechamente unido, sin embargo, puesto que por una parte tengo una idea clara y distinta de mí mismo, según la cual soy algo que piensa y no extenso y, por otra parte, tengo una idea distinta del cuerpo, según la cual éste es una cosa extensa, que no piensa, resulta cierto que yo, es decir, mi alma, por la cual soy lo que soy, es entera y verdaderamente distinta de mi cuerpo, pudiendo ser y existir sin el cuerpo”. (Descartes, 1996, p. 179).

[←35]

Deleuze define el deseo como un devenir vita que afecta el comportamiento de los sujetos. Para él, el deseo es la tendencia del cuerpo a unirse a lo que aumenta su potencia de acción enajenante, producto de la irrupción del tardo capitalismo y sus intensidades psíquicas y corporales. Específicamente, dichos flujos de intensidades, se entenderán bajo la premisa que el cuerpo en el desarrollo del capitalismo tardío, se transformaría en una analogía de la mercancía y de distribución global, confirmando el momento de hibridación, de mestizaje y de diversidad que se vive en el espacio de consumo actual. En otras palabras, una especie de mimetismo técnico entre el cuerpo/mercancía y el cuerpo/consumidor como artificio de seducción para la cosificación del cuerpo en el desarrollo económico.

[←36]

Cito una extensa referencia al CsO: “El cuerpo sin órganos nunca es el tuyo, el mío… Siempre es un cuerpo. No es más proyectivo que regresivo. Es una involución, pero una involución creadora y siempre contemporánea. Los órganos se distribuyen en el CsO, pero precisamente se distribuyen en él independientemente de la forma organismo, las formas devienen contingentes, los órganos sólo son intensidades producidas, flujos, umbrales y gradientes. “Un” vientre, “un” ojo, “una” boca: el artículo indefinido no carece de

nada, no es indeterminado o indiferenciado, sino que expresa la pura determinación de intensidad, la diferencia intensiva. El artículo indefinido es el conductor del deseo. No se trata en modo alguno de un cuerpo desmembrado, fragmentado, o de órganos sin cuerpo (CsO). Es justo lo contrario. No hay en modo alguno órganos desmembrados con relación a una unidad perdida, ni vuelta a lo indiferenciado respecto a una totalidad diferenciable. Hay distribución de razones intensivas de órganos, con sus artículos positivos indefinidos, en el seno de un colectivo o de una multiplicidad, en un agenciamiento, y según conexiones maquínicas que actúan en un CsO (…) El CsO es deseo, él y gracias a él se desea". Deleuze, Gilles, Guattari, Félix (2006). *Mil Mesetas. Capitalismo y Esquizofrenia.* España: Pre-Textos.

[←37]

Ha sido literalmente escrita la cita, manteniendo la mayúsculas en negrita y sin puntuación seguida.

[←38]

Deleuze, Gilles, Guattari, Félix. Mil Mesetas. *Capitalismo y Esquizofrenia*. Cabe señalar que la cita expuesta, tanto en su contenido, como en su forma gramatical, Deleuze parafrasea a Antonin Artaud ya que no existe ninguna referencia bibliográfica –como citación o nota- de lo dicho en el texto base.

[←39]

Se entiende por máquina abstracta como inmanente a todo el campo social, (como el panoptismo definido por la función general de ver sin ser visto, aplicable a una multiplicidad cualquiera) Texto extraído de: Deleuze, G. (2004). *Deseo y placer*. Alción. También se sugiere ver. Deleuze, G., Guattari, P. F., & Pérez, J. V. (2004). *Mil mesetas*. Pretextos. "Nosotros sólo decimos lo siguiente: la identidad de los efectos, la continuidad de los géneros, el conjunto de todos los CsO sólo pueden ser obtenidos en el plan de consistencia por una máquina abstracta capaz de englobarlo e incluso de trazarlo, por agenciamientos capaces de conectarse con el deseo, de cargar efectivamente con los deseos, de asegurar en ellos las conexiones continuas, las uniones transversales" Pág. 170.

[←40]

Los teóricos neoliberales que destacan según corriente: L. Von Mises, L. Rougier, W. Lippman, F. Hayek, M. Friedmann, En cuanto a la teoría de capital humano ver Gary Becker, Schultz.